

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Markéta Bendová

**Svoboda v *Oratio catechetica magna* svatého Řehoře z Nyssy
(Liberty in *Oratio catechetica magna* St. Gregory's of Nyssa)**

PRAHA 2011

Vedoucí práce: Prof. Lenka Karfíková, ThD.

Poděkování

Děkuji své školitelce za intenzivní pomoc a především za trpělivost.

Magdaleně Bláhové děkuji za pomoc s překlady s řečtiny.

Za podporu a pomoc děkuji své rodině a přátelům.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

Obsah

Úvod.....	5
Charakter spisu.....	5
Svoboda.....	6
1. Stvoření	7
1.1. Proč byl člověk stvořen	7
1.2. Obraz Boží.....	7
1.2.1. Dynamický rozměr obrazu	8
1.2.2. Zárodky dober	8
1.2.3. Největší z Božích dober.....	9
1.2.4. Ἀπορρομή.....	11
1.3. O čem člověk rozhoduje?	12
2. Úpadek člověka.....	15
2.1 Počátek zla.....	15
2.2.2 Svět smyslový a inteligibilní	18
2.2.2.1 Rozdělení univerza	18
2.2.2.2 Propojení a hierarchie.....	19
2.2.2.3 Člověk, svorník dvou světů	19
2.2.2.4 Kam patří Bůh?	20
2.2.2.5 Je Božím obrazem v člověku duše?.....	21
2.2.2.6 Tělo a jeho význam	21
2.3 Zlo jako privace.....	22
2.4 Souhra tří podmínek zla	24
2.4.1 Hlavní činitel: svoboda.....	24
2.5 Důsledky pádu.....	25
2.5.1 Změna lidské přirozenosti?.....	26
2.5.2 Smrt	27
3. Vykoupení	30
3.1 Dílo vykoupení	30
3.2 Bůh na místě člověka	31
3.2.1 Boží účast na lidském údělu	32
3.2.2 Boží odlišnost od zla	32
3.2.3 Zachraňuje Bůh, nikoli člověk	33

3.3 Vzkříšení	34
3.3.1 Rozšíření principu života (spása lidské přirozenosti).....	35
3.4 Dvě linie Řehořova výkladu spásy	36
4. Přijetí spásy.....	38
4.1. Spása.....	39
4.2. Vztah spásy a svobody	40
4.3. Dobrovolné přijetí nového života	40
4.4. Správné přijetí nového života.....	43
4.5. Eucharistie	45
4.6. Podoba nového života	46
4.7. Shrnutí	47
Závěr.....	49
Přehled použitých zkratk.....	51
Seznam literatury	52

Úvod

Cílem této práce je představit pojetí svobody, jak je ve svém spise *Oratio catechetica magna* předložil církevní otec ze čtvrtého století našeho letopočtu, Řehoř z Nyssy. Řehořova *Velká katechetická řeč* shrnuje na relativně malém prostoru nejdůležitější prvky jeho filosofie a teologie a představuje jakýsi souhrn křesťanského učení. Pro Řehořovo pojetí je charakteristický právě důraz na lidskou svobodu, která je pro něho centrální hodnotou a jedním z hlavních rysů charakterizujících člověka jako takového. Tato práce si klade za úkol projít spolu s Řehořem příběh lidských dějin, od stvoření, přes lidský pád a vykoupení, až k přijetí spásy skrze svátosti, a sledovat, jakou roli v těchto jednotlivých etapách lidská svoboda hrála. Na základě analýzy jednotlivých klíčových pojmů bychom se měli dobrat také k tomu, jakou podobu podle Řehoře svoboda má, z čeho se skládá a jakým způsobem se ve světě projevuje.

Charakter spisu

Pro pronikání do smyslu Řehořova *Oratio catechetica* považuji za užitečné si nejprve uvědomit, o jaký spis vlastně jde. O to víc, že svoboda, která je tématem této práce, má v daném spise mimo jiné velký konstrukční význam. *Oratio catechetica* není ani tak traktátem o svobodě, jako spíš apelem na ni.

Navzdory svému názvu není *Oratio catechetica* ani tak *Katechetickou řečí*, tedy řečí ke katechumenům, jako spíš příručkou pro katechety,¹ která je má naučit, jak by měli postupovat při vyučování. Jelikož je však učí na příkladu, je většina spisu stejně jakousi vzorovou katechezí, která ovšem není zasazena do konkrétní situace ani určena pro konkrétní publikum, nýbrž snaží se vysvětlit všechno, co je nezbytné pro správné přijetí křtu,² a odpovídá přitom na hypotetické námitky posluchačů. Hlavními skupinami, ke kterým se obrací, jsou jednak posluchači židovští, vycházející z monoteismu, jednak řečtí polyteisté.³

Protože správná víra, ke které má katecheze člověka dovést, zahrnuje rozhodnutí, které je jednak svobodné, jednak rozumné v tom smyslu, že si je věřící dobře vědom toho, čemu a komu vlastně věří, klade Řehoř velký důraz na to, aby poselství, které překládá, nebylo v rozporu s rozumem. Snaží se přitom co možná nejvíc vycházet z názorů svých posluchačů – není přece možné vyučovat všechny stejně – a od tohoto základu je dovést až k uznání toho, že evangelijní zvěst je pravdivá, nebo by alespoň pravdivá být mohla. Ve své argumentaci

¹ Viz úvodní slova *Prologu*, GNO 5, 1nn. a KEES, R. J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. E. J. Brill, 1995, s. 6.

² Viz *Or cat* 38, GNO 98, 16nn.

³ Viz *Prolog* 10–11, GNO IV, 5, 10–11.

využívá mimo jiné množství nejružnějších, velmi barvitých a někdy až bizarních obrazů, příměrů a podobenství, aby tak upozorněním na podobný mechanismus v některé jiné oblasti ospravedlnil vlastní výklad.

Svoboda

Otázka svobody není hlavním tématem spisu, je však pro autora velmi důležitá. Opakovaně zde nacházíme výroky o významu svobody, její vznešenosti a neopomenutelnosti a o strašných důsledcích, ke kterým by došlo, kdyby svoboda byla, byť i z velmi dobrých důvodů, omezena nebo zcela zrušena.

Takové úvahy nacházíme především v první části spisu (resp. tam, kde se začíná více mluvit o lidech a o Božím jednání s nimi)⁴ a potom v jeho závěru, tedy v souvislosti se stvořením člověka a s jeho křtem – zrozením do nového života. Zde Řehoř velmi zdůrazňuje, že člověk, má-li být takovým, jakým ho zamýšlel jeho Stvořitel, musí být bytostí svobodnou ve smyslu schopnosti rozhodovat o svém jednání a skrze to také o sobě samém. Existuje způsob života, který je pro člověka dobrý (a to nezávisle na jeho úsudku) a takovýmto životem by měl pokud možno žít. Zároveň ale ze samotného charakteru tohoto života vyplývá, že se pro něj musí člověk rozhodnout sám, že kdyby mu byl tento život vnucen, přestal už by být tím, čím je. Proto je první a nejdůležitější z dobrých věcí, které jsou člověku nejprve dány a následně navraceny, možnost svobodně se rozhodovat.

Apel na svobodu ve smyslu sebeurčení rámuje tedy Řehořovy výpovědi o člověku a rozhodně jej nelze přehlédnout. Není to ovšem všechno, co autor o lidech a jejich svobodě říká. Mezi kapitolami o dobrém stvoření a následném přijetí spásy odehrává se totiž složitá a neveselá historie lidského hříchu, viny a vykoupení, které mohl člověku vydobýt jedině Bůh sám. Člověk se z vlastního rozhodnutí od Boha odvrátil a možnosti, které původně měl, byly najednou ztraceny. Zde se najednou – v souvislosti se zdůvodněním, jak vlastně ke hříchu došlo, co přinesl a co se s tím následně dalo dělat – původní představa o lidské svobodě poněkud modifikuje. Možnost rozhodovat o sobě samém přestává být tak samozřejmá, do hry vstupují další činitelé (jako ďábel nebo tělesnost člověka a světa vůbec) a ani učiněná rozhodnutí nejsou už tak docela rozhodnutími jednotlivce. Svoboda ve smyslu sebeurčení je tím značně zpochybněna – nikoli však ztracena, neboť, jak už bylo řečeno, Řehoř na ní trvá a znovu se k ní vrací.

⁴ Tedy od kapitoly 5, GNO IV, 15, 16nn.

1. Stvoření

1.1. Proč byl člověk stvořen

Abychom správně pochopili, kým člověk je a jak se to s ním má, musíme, protože podle Řehoře je člověk především Božím tvorem, nejprve pochopit, proč a s jakým záměrem byl stvořen. Řehoř nám hned v počátcích ekonomické⁵ části svého spisu sděluje, že to bylo Boží Slovo, které učinilo člověka, a že přitom nebylo vedeno žádnou nutností (οὐκ ἀνάγκη τινί),⁶ nýbrž tvořilo z *přemíry lásky* (ἀγάπης περισυσία).⁷ Hlavním důvodem stvoření člověka byla Boží touha sdílet někomu svá dobra:

*Vždyť se nehodilo, aby světlo zůstalo neviděno, sláva nedosvědčena, z dobroty aby nikdo neměl prospěch, ani to všechno ostatní, co lze nahlédnout o božské přirozenosti, aby zůstalo bez užitku, kdyby nebyl nikdo, kdo by (na těchto dobrech) měl účast a těšil se z nich.*⁸

Člověk je tedy tím, kdo má mít podíl na Božích dobrech. Řehoř to ovšem nemyslí jenom tak, že by lidé měli mít užitek z toho, čím oplývá jejich Stvořitel, tedy že on jim tato svá dobra prokazuje, že s nimi podle toho zachází. S tím sice Řehoř také počítá, účelem lidského bytí je však více než jen být „objektem“ Božího dobrého jednání. Vrcholným způsobem, jakým se člověk může účastnit Božích dober, je totiž, že je sám bude mít, že bude sám dobrý, jako je Bůh (nakolik to jen jde), a bude se mu tedy podobat. Oporu pro toto své přesvědčení nachází Řehoř v biblickém učení o stvoření člověka k Božímu obrazu.

1.2. Obraz Boží

V knize Genesis se píše, že člověk byl stvořen *jako obraz Boží* (κατ' εἰκόνα θεοῦ).⁹ Řehoř tato slova cituje¹⁰ a zakládá na nich své úvahy. Být obrazem Božím znamená

⁵ Slova „ekonomický“, „ekonomie“ zde užívám se smyslu „ekonomie spásy“, tady pro označení Božího spásného jednání s lidmi. K rozlišení spisu na část teologickou (o Bohu, jak je; první kapitoly spisu) a ekonomickou (o Božím jednání s lidmi; od kapitoly 5) viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 60.

⁶ *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 1.

⁷ *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 2n.

⁸ ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θεῖαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος. *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 4–7.

⁹ Gn 1, 27.

¹⁰ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 18, 6.

především podobat se Bohu. Je-li obraz v některém příliš zásadním ohledu nepodobný, přestává být obrazem. Na druhou stranu, má-li být obraz skutečně obrazem, musí se také něčím od svého vzoru lišit, jinak by s ním byl identický, byl jenom jeho zmnožením a přestal být obrazem.¹¹ Obraz je tedy vždy jakousi podobou v nepodobě.

Pokud jde o nutnou nepodobnost mezi člověkem a Bohem, ta je dostatečně zajištěna ontologickou diferencí, která mezi nimi je, totiž diferencí mezi stvořeným a nestvořeným způsobem bytí. Protože o tomto rozdílu, jeho významu a důsledcích bude ještě řeč, nastíníme je zde zatím jenom krátce.

Zatímco Bůh je neměnný, existuje mimo čas, je dokonale jednoduchý a sám se sebou stále totožný, člověk je bytostí vzniklou stvořením a jako takový neustále podléhá změně. Přitom tato charakteristika člověka, založená už v okamžiku jeho vzniku, není jakousi jeho nahodilou vlastností ani pouhou potencialitou, pouhou možností se změnit, nýbrž je to jeho způsob bytí, který se projevuje ve všem, co dělá a čím je.

1.2.1. Dynamický rozměr obrazu

Také podobat se Bohu může tedy člověk jenom způsobem, který odpovídá jeho vlastnímu bytí. To s sebou přináší již zmíněnou nutnou nepodobnost, neboť i v tom, v čem se podobá, podobá se principiálně jiným způsobem: zatímco neměnný a jednoduchý Bůh prostě je tím, čím je, a je totožný se svými dobry (je sám životem, světlem atd.), člověk může být dobrým jenom tak, že se dobrým neustále stává. Podobně je to i se všemi ostatními vlastnostmi. Být obrazem Božím může být člověk jediné tak, že se tímto obrazem stále více stává.

Cílem a smyslem lidského života, jeho základním přirozeným určením, je tedy stávat se dobrým, moudrým atd. a připodobňovat se tak Bohu. Tomuto svému určení je přirozeně uzpůsoben (tak jako každý tvor je přirozeně uzpůsoben prostředí a způsobu života, který je mu určen).¹² Co to znamená v případě Božího obrazu? Co potřebuje člověk k tomu, aby mohl rozvíjet božská dobra?

1.2.2. Zárodky dober

Jak Řehoř vysvětluje, k tomu, aby člověk mohl rozvíjet Boží dobra a stávat se tak obrazem Božím, je především potřeba, aby už od počátku měl v sobě jakési jejich zárodky,

¹¹ Viz *Or cat* 21, GNO III/4, 55, 15nn.

¹² Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 16–20.

aby byl s těmito dobry nějak spřízněn. Řehořovými vlastními slovy: *je třeba, aby měl v přirozenosti něco sourodého* (συγγενές) *s tím, na čem má mít podíl*.¹³

To je důležité ze dvou důvodů. Zaprvé člověk potřebuje mít v přirozenosti nějaký takový zárodek proto, aby vůbec měl co rozvíjet. Kromě toho je člověk jenom díky tomu, že v sobě má cosi sourodého s Božími dobry, vůbec schopen po těchto dobrech toužit, dokáže je poznávat a chápat jako cosi žádoucího. I k tomu, aby bylo možno něco poznávat, musí totiž poznávající být nějak uzpůsoben. Řehoř to vysvětluje platónským příměrem k oku a jeho schopnosti vidět: aby oči vůbec mohly vnímat světlo, musejí už s ním mít něco bytostně společného, *sourodého* (συγγενές).¹⁴ Podobně tedy také člověk má už od počátku ve své přirozenosti zárodky všech Božích dober a jen díky tomu je může poznávat a toužit po nich.

O jakých Božích „dobrech“ vlastně Řehoř mluví? Některá z nich přímo jmenuje: mluví o životě (ζωή), rozumu (λόγος) a moudrosti (σοφία),¹⁵ o něco později zmiňuje nesmrtelnost (ἀιδιότης),¹⁶ a nakonec svobodu. Zároveň ale dodává, že má na mysli i všechna ostatní Boží dobra. Zřejmě jde o všechna Boží určení (v případě člověka vlastnosti), někde je řeč také o ctnostech.¹⁷ V dalším textu uvádí Řehoř jinou čtveřici vlastností, podle kterých poznáme božské působení: Bůh je mocný (δυνατός), spravedlivý (δίκαιος), dobrý (ἀγαθός) a moudrý (σοφός). Ani zde nejde přirozeně o úplný výčet.¹⁸ Tyto vlastnosti pak hrají určitou roli v dalším výkladu: doložením, že v činnosti vtěleného Slova můžeme najít všechny čtyři, chce Řehoř prokázat, že šlo skutečně o Boží zásah do lidských dějin. Není nezajímavé, že podle něj by k prokázání božství nestačily jen některé z těchto vlastností, ale právě jejich souběh. Tyto rysy totiž nemohou existovat samostatně – to pak nejsou tím, čím jsou,¹⁹ například dobrota není dobrotou bez spravedlnosti, moudrosti a moci.

1.2.3 Největší z Božích dober

Božích dobrých určení, na kterých dává člověku podíl, je mnoho a Řehoř se ani nepokouší podat někde jejich úplný výčet. Zároveň je zjevné, že nejde o zcela rovnocenná určení, že mezi nimi jsou různé vztahy, vzájemné závislosti a hierarchie. Mnohé z nich mají

¹³ ἔδει τι συγγενές ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν. *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 22–23.

¹⁴ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 11nn. U Platóna se tento příměr objevuje v *Ústavě*, kniha šestá, 507–509.

¹⁵ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 23.

¹⁶ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 26.

¹⁷ Viz např. *Or cat* 5, GNO III/4, 20, 5 a *Or cat* 30, GNO III/4, 76, 10.

¹⁸ Viz *Or cat* 20, GNO III/4, 53, 9–11: μὴ μόνον δυνατόν εἶναι δεῖν πιστεύειν τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ σοφὸν καὶ πᾶν ὃ τι πρὸς τὸ κρεῖττον τὴν διάνοιαν φέρει.

¹⁹ Viz *Or cat* 20, GNO III/4, 53, 14–16.

výjimečné postavení, jsou důležitější než jiné, alespoň z určitého hlediska. V souvislosti se stvořením Božího obrazu vyhláší Řehoř za největší Boží dobro svobodu:

Vždyť ten, kdo stvořil člověka k účasti na vlastních dobrech a vložil mu do přirozenosti zárodky (ἀφορμὰς) všeho krásného, aby skrze každou krásnou věc jeho touha směřovala odpovídajícím způsobem k tomu, co je podobné, by neodepřel nejkrásnější a nejceněnější z dober. Mám na mysli onu milost, jež spočívá v nepodřízenosti a suverenitě (κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος). Kdyby totiž lidskému životu vládla nějaká nutnost, byl by obraz kvůli tomuto prvku klamný, neboť by se touto nepodobností odcizil od svého vzoru. Vždyť jak by obrazem přirozenosti vládnoucí mohla být nazvána nějaká, která je ujařmená a zotročená nějakou nutností? Tudíž to, co je ve všech ohledech podobné božskému, jistě mělo mít ve své přirozenosti cosi samovládného a nepodřízeného (αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον), aby jeho účast na dobru byla odměnou za ctnost.²⁰

Důvod, proč je nutné, aby byl člověk svobodnou bytostí, je podle tohoto úryvku několikery. Za prvé je svoboda jedním z Božích dober, na nichž na všech má mít člověk účast, je tedy třeba, aby i její zárodek (ἀφορμή) měl ve své přirozenosti. To je navíc ještě umocněno skutečností, že svoboda je výslovně prohlášena za to nejceněnější a nejvznešenější z dober. Kdyby byl člověk právě v tomto ohledu nepodobný, přestal by být obrazem Božím.

Další velmi důležitý důvod je zmíněn na konci úryvku: *aby účast na dobru byla odměnou ctnosti*. Dobra, na kterých dává Bůh člověku podíl, jsou pro člověka skutečnými dobry, podílet se na nich je pro něj odměnou. Zároveň – protože jsou to dobra jako třeba spravedlnost nebo moudrost – je samo jejich rozvíjení ctností. Přesněji řečeno, může ctností být. K tomu je ovšem potřeba, aby člověk tato dobra nerozvíjel automaticky nebo na něčí nátlak, ale vědomě a dobrovolně. Právě tehdy bude člověk ctnostný, právě tehdy bude za tuto

²⁰ ὁ γὰρ ἐπὶ μετουσίᾳ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων αὐτῷ τῶν καλῶν τὰς ἀφορμὰς ἐγκατασκευάσας τῇ φύσει, ὥς ἂν δι' ἐκάστου καταλλήλως πρὸς τὸ ὅμοιον ἢ ὀρεξίς φέροιτο, οὐκ ἂν τοῦ καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος. εἰ γάρ τις ἀνάγκη τῆς ἀνθρωπίνης ἐπεστάτει ζωῆς, διεψεύσθη ἂν ἡ εἰκὼν κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος, ἀλλοτριωθεῖσα τῷ ἀνομοίῳ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον· τῆς γὰρ βασιλευούσης φύσεως ἡ ἀνάγκαις τισὶν ὑπεξευγμένη τε καὶ δουλεύουσα πῶς ἂν εἰκὼν ὀνομάζοιτο; οὐκοῦν τὸ διὰ πάντων πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιωμένον ἔδει πάντως ἔχειν ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον, ὥστε ἄθλον ἀρετῆς εἶναι τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν. *Or cat 5, GNO III/4, 19, 15 – 20, 5.*

svou ctnost po zásluze odměněn a právě tehdy (jak upozorňuje Řehoř na jiných místech) budou také jednotlivé lidské životy mít svou hodnotu, tu větší, tu menší, podle toho, kolika ctnostmi budou okrášleny.

Z toho ovšem vyplývá, že svoboda je netoliko jedním z dober (byť i nejkrásnějším z nich), že je čímsi více, že má vůči ostatním zárodkům dober zvláštní postavení. Je totiž zároveň motorem jejich růstu a důvodem, proč je tento růst možno připsat člověku. Člověk, jak ho jeho Stvořitel chce mít, člověk jako Boží obraz, je totiž někým, kdo není jenom příjemcem milosti, ale kdo ji nadto sám aktivně rozvíjí. Proto musí být ve svém postupu k dobru svobodný, proto musí tento postup záviset na něm, a to včetně nebezpečí, že se rozhodne proti němu a tím proti vlastnímu prospěchu.

1.2.4 Ἀφορμή

K tomu, aby mohl člověk jednotlivá dobra rozvíjet, má ve své přirozenosti jakýsi zárodek nebo předpoklad (ἄφορμή) toho kterého dobra. Je otázka, jak toto slovo správně překládat. Jde-li skutečně o zárodek dobra (např. moudrosti, života), tedy vlastně již toto dobro samo, jenomže v jakési velmi zavinité, embryonální podobě, která se má postupně rozvíjet, nebo jde-li pouze o cosi sourodého, co umožňuje se k danému dobru vztahovat, samo může být ale jiné povahy, jako jsme to viděli na příkladu světla a zraku: oko také není jakýmsi malým, zakukleným světýlkem, pouze je se světlem nějak spřízněno. V případě těchto malých dober v duši člověka bychom asi měli tendenci představovat si jakési zárodky. Na dalších místech *Oratio catechetica*, kde se toto slovo objevuje, by ovšem tento výklad příliš neodpovídal. S pojmem ἄφορμή se totiž v rámci spisu setkáme vícekrát, pokaždé v souvislosti se svobodou a jejími možnostmi. A to ať už jde o zárodky rozvíjení Božích dober jako zde nebo o předpoklady zla²¹ nebo konečně o podmínky spásy.²² Vždycky jde o nějaký předpoklad, který určitou skutečnost umožňuje, nikoli však způsobuje, o podmínku nutnou, ne však dostatečnou. Pokaždé je ve hře také lidská svoboda a v tomto smyslu je svoboda jedním z předpokladů, byť specifickým a významnějším než ostatní, neboť právě na ní záleží, jestli se daná možnost nakonec uskuteční, nebo ne.

²¹ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 26, 10–12: τῆς ἀρχῆς ἐκείνης τοῦ τοιοῦτου τέλους τὰς ἀφορμὰς παρασχούσης.

²² Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 93, 5.

1.2.5 Vztah svobody k ostatním dobrům

Mohli bychom se ještě ptát, jaký je vztah svobody k ostatním zárodkům dober. Už byla řeč o tom, že je ve zvláštním postavení, je největším z nich a zároveň zdrojem jejich rozvoje. Otázka ovšem zní, jak moc je jim podobná, platí-li pro ni totéž, co pro ostatní dobra. Ostatní dobra jsou totiž něčím, co by mělo být rozvíjeno a zvětšováno. Je však možné svobodu stupňovat? Je možné, aby rostla, případně se také zmenšovala nebo úplně zanikla?

Vzhledem k tomu, že je výslovně prohlášena za jedno z Bohem udílených dober, zdálo by se, že by pro ni mělo platit totéž, co pro ostatní. O nemožnosti ji stupňovat se přitom Řehoř nikde nezmiňuje. Také by to odpovídalo proměnlivosti a dynamice člověka, u něhož mnoho věcí, které se nijak nemění, opravdu nenajdeme. Na druhou stranu je svoboda jistě specifickým dobrem a i u těch ostatních je zjevné, že jsou příliš různorodé, aby pro ně mohly platit úplně stejné zákonitosti.

Kdyby tomu tak bylo, kdyby se svoboda měla také rozvíjet, znamenalo by to, že s mírou účasti na Bohu a stále se zvětšující podobnosti Bohu je člověk také čím dál svobodnější. Takový závěr by se Řehořovi snad líbil, je však otázka, co by to vlastně znamenalo. Není svoboda spíše něčím, co buď je, nebo není? Člověk se buď může rozhodovat, nebo nemůže. Co by znamenal růst svobody?

1.3. O čem člověk rozhoduje?

Ve výše citovaném zdůvodnění svobody člověka²³ se o schopnosti rozhodování (προαίρεσις) vůbec nemluví, zato se zde mluví o nepodřízenosti (ἀδέσποτον) a samovládnosti (αὐτοκρατές). Kromě toho se zde objevuje právě centrální pojem αὐτεξούσιον.

Výklad je přitom vystaven na paralele mezi Bohem a člověkem. Člověk, protože je Božím obrazem, se mu musí podobat, tudíž je třeba, aby sdílel jeho *dobra* neboli jeho charakteristiky. Za *nejkrásnější* a *nejcennější* z nich je přitom označena právě svoboda, která ovšem není nijak definována, ale pouze nepřímou označována. Je dvakrát opsána, pokaždé dvojicí slov, z nichž jedno ji vymezuje negativně jako stav bez pána (v obou případech stejné slovo ἀδέσποτον), druhé pozitivně jako schopnost mít moc, vládu sám nad sebou (αὐτεξούσιον, resp. αὐτοκρατές). Touto schopností by měl být nadán člověk, má-li být obrazem (εἰκὼν) vládnoucí přirozenosti (βασιλευούσης φύσεως).

Základním důvodem je tedy skutečností, že Bůh je králem, vládcem, který už nikomu dalšímu nepodléhá. Jeho obraz má být stejně tak svobodný. Je to objasněno dvojím

²³ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 19, 15 – 20, 5.

způsobem: obraz nemá nikomu otročit, a to ani žádné nutnosti, jinými slovy, má rozhodovat sám o sobě (nikoli ovšem primárně o svých činech). Ve svobodě jako schopnosti být sám sobě vládcem (αὐτεξούσιος) spočívá nejdůležitější podobnost mezi Bohem a člověkem jako jeho obrazem. Tato svoboda je přitom darována Bohem a je přímo označena za *milost* (χάρις).

Bůh stvořil člověka a chce po něm, aby byl co nejdokonalejším obrazem (byť na ontologicky zcela jiné úrovni) jeho samého, tedy suverénní bytosti, která není ani ve svém jednání, ani ve svém bytí závislá na nikom jiném. Za tímto účelem mu dal svobodu, tedy moc nad vlastními činy a rozhodnutími: ponechává je na něm a nezasahuje do nich, a to ani tehdy, když jejich důsledkem je zlo, nebo dokonce když si jimi člověk sám ublíží.

Člověk je tedy pánem svých činů. To je jistě krásný a vznešený dar, zdá se však, že Boží záměr míří dál. Aby byl obrazem suverénního Boha, měl by být především pánem sebe sama. Jenomže právě tím být nemůže, je přece bytostí stvořenou, vzniklou z nicoty, závislou ve svém bytí na jiném.

A zároveň možná právě jako stvořená bytost – v tom smyslu, jak ontologickému statutu stvořenosti rozumí Řehoř – je člověk schopen se stát někým, kdo má moc nad sebou, kdo v nějakém silném smyslu rozhodl o sobě samém. Lidské jednání je totiž něčím, co má vliv na jeho samotného. Vidíme to už na oněch dobrech, která má rozvíjet a která jsou sama vlastnostmi, jichž nabývá a jimiž se mění. V případě stvořených bytostí má ovšem tato schopnost měnit se tím, pro co se rozhodují, zcela výjimečný smysl: být stvořený znamená v Řehořově pojetí být někým, kdo se neustále mění a kdo sám je právě touto změnou, takže je nakonec možné říci, že člověk není bytím, ale stáváním se.²⁴ Právě o tom, kým se stává, může však člověk rozhodnout – zatímco o tom, kým byl na počátku učiněn, rozhodnout určitě nemohl. Jedině díky tomu, že skutečně v nějakém silném smyslu je tím, kým se stává, může být svým vlastním pánem, kýmsi, na kom záleží, kým sám je.

Tuto strukturu můžeme vztáhnout ke dvěma základním pojmům, které Řehoř při popisu svobody užívá. Pro rozhodování člověka užívá slova προαίρεσις, vládu nad sebou označuje přídavným jménem αὐτεξούσιος.

Pravda je, že Řehoř používá pro popis svobody mnoha různých obrátů a často klade několik takových slov vedle sebe, případně jedno vysvětluje druhým. Nejde mu tedy zřejmě ani tak o pojmovou preciznost, jako spíše o možnost mnoha různými výrazy co nejlépe přiblížit skutečnost lidské nebo i božské svobody. Proto nelze mezi těmito pojmy vést ostrou

²⁴ Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 131.

hranici a je otázka, nakolik je vůbec možné obě slova rozlišovat.²⁵ Snad by se na nich ale dalo poukázat na jistý rozdíl, který může objasnit, co bylo výše řečeno.

Tím, co je člověku primárně dáno, je totiž svoboda rozhodování, προαίρεσις. Jak se dále dozvíme, je προαίρεσις vždycky zaměřena k nějakému dobru a je schopností si toto dobro vědomě a dobrovolně zvolit. Je tedy pro člověka velmi významná, ale zároveň ona sama zřejmě není tím, oč v posledku jde. Vždyť aby byl člověk obrazem Božím, aby byl suverénní bytostí, je třeba, aby se měl v moci, aby byl αὐτεξούσιος. Má ve své moci své vlastní činy a rozhodnutí, protože si je zvolil. Skrze ně, zejména díky proměnlivému charakteru vlastního bytí, má pak v moci také sám sebe, je tím, kdo sám rozhodl o tom, kým bude.

Jak vážně bere Řehoř seburčení člověka, uvidíme později v souvislosti se křtem, kde Řehoř říká, že si člověk sám volí svého otce a tím i to, k jakému životu bude tímto otcem zrozen.

Dalším slovem užívaným pro svobodu je ἐλευθερία. Ta znamená především svobodu od něčeho,²⁶ od nějakého omezení nebo pout, svobodu ve smyslu osvobození. To vidíme v kapitole 22, kde je řeč o tom, že někteří se vzdali své *svobody* (ἐλευθερία) za peníze a stali se tak otroky.²⁷ Takové lidi není možné jen tak povolát zpět ke *svobodě* (ἐλευθερία). Podobně i lidé, po té, co se stali otroky d'ábla, nemohou být ke *svobodě* (ἐλευθερία) povoláni násilím, to by bylo vůči d'áblu nespravedlivé. Podobně vidíme na jiném místě užití slovesa *osvobodovat* (ἐλευθερώω) o Bohu, který svým lidským životem a smrtí osvobodil člověka od zla (τόν τε ἄνθρωπον τῆς κακίας ἐλευθερῶν).²⁸

²⁵ Komentátoři jsou zpravidla toho názoru, že obě slova označují zcela totéž, viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 96, pozn. 14.

²⁶ Jako „svobodu od něčeho“ (oproti προαίρεσις jako „svobodě k něčemu“) vysvětluje termín ἐλευθερία také Giampietro dal Toso ve své knize *La nozione di προαίρεσις in Gregori di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*. Francoforte: Peter Lang, s. 132.

²⁷ Viz *Or cat* 22, GNO III/4, 57, 14nn.

²⁸ Viz *Or cat* 26, GNO III/4, 67, 18n.

2. Úpadek člověka

2.1 Počátek zla

Původní krásná a idylická situace člověka, kterou nám Řehoř tak barvitě vyličil, se brzy výrazně proměnila. Ve světě se objevilo zlo a člověk, stvořený jen k rozvoji dobra a nadaný tolika krásnými dary, se od té doby musí potýkat s fyzickou bolestí, smrtí a především všudypřítomnou špatností. Podle Řehoře je však i tato situace pochopitelná, je možné vysvětlit, proč se tak stalo, nebo minimálně, proč se tak stát mohlo, proč bylo uspořádání světa takové, že se v něm pro případnou špatnost objevila skulina.

Klíčovou roli ve vysvětlení hraje pochopitelně lidská svoboda a kvůli ní je nakonec za výskyt zla zodpovědný člověk sám. Byly zde ovšem i další podmínky, které onen neblahý vývoj umožnily. Než se jimi ovšem budeme zabývat podrobně, podívejme se na to, jak vlastně podle Řehoře k onomu úpadku došlo.

2.1.1 Ďáblova závist

Když byl stvořen smyslově vnímatelný svět (ή αισθητὴ φύσις), bytostem z již dříve existujícího světa inteligibilního (ή νοητὴ φύσις) byly do opatrování svěřeny jednotlivé části smyslového světa. Jedné takové andělské mocnosti (ή ἀγγελικὴ δύναμις) byla přidělena země.²⁹ Na ní se nacházel člověk, bytost složená z inteligibilní i tělesné složky, výrobek ze země (γῆινον πλάσμα), který byl zároveň napodobeninou nejvyšší mocnosti (ἄνω δυνάμεως ἀπεικόνισμα), neboli obrazem Božím.³⁰ Andělskému správci země připadalo nesnesitelné, že některý z jemu podřízených tvorů nese podobu Nejvyššího,³¹ a vzbudila se v něm závist (πάθος τοῦ φθόνου).³² Tento anděl byl sice stvořen jako dobrý, mohl se ale rozhodovat, jak se zachová, a mohl se rozhodnout proti dobru, tedy pro zlo.³³

2.1.2 Léčka na člověka

Ďáble se rozhodl člověku ublížit a zbavit ho dober, kterými ho obdařil tvůrce světa. Nemohl na něj ale zaútočit přímo, neboť člověk byl chráněn Božím požehnáním, silnějším než moc ďábla.³⁴ Místo toho se tedy rozhodl nastražit věci tak, aby člověk zranil sám sebe:

²⁹ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 22, 18 – 23, 2.

³⁰ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 2–3. Řehoř zde vychází z biblických výpovědí o člověku v Gn 2,7 (prach země) a 1, 27 (obraz Boží).

³¹ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 5–8.

³² Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 9.

³³ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 24, 6–11.

³⁴ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 25, 19–21.

vložil do jeho rozhodování zlo, takže požehnání bylo rozpuštěno a nahradil ho jeho pravý opak: slabost, prokletí a smrt.³⁵

Člověk je totiž,³⁶ jakožto bytost vzniklá stvořením z nebytí, v neustálém pohybu, stále se mění, a to buď k dobru, nebo k jeho opaku. Také lidské rozhodování (προαίρεσις), díky němuž si člověk tyto své neustálé proměny sám volí, vždy k něčemu směřuje. Přírodním stimulem pohybu lidské vůle je přitom touha po dobru. Nemusí to však vždycky být skutečné dobro: někdy se vůle upne k něčemu, co je zdánlivé, co je pouze vyšperkováno jakýmsi přeludem dobra. Protože kritériem, odlišujícím pravé dobro od falešného, je lidský rozum, existuje vždy nebezpečí, že člověk podlehe klamu a namísto skutečného dobra si zvolí jeho opak.

Je to tako v příběhu o psu, který měl v hubě žrádlo, a když zahlédl jeho odraz ve vodě, zadychtil po něm a upustil, co měl v tlamě, jen aby získal onen odraz. Proto byl nakonec o hladu.³⁷ Podobně se i člověk vydal za jakýmsi přeludem. Byl totiž oklamán d'áblem, nalákán na návnadu zdánlivého dobra, za kterým se vydal, čímž se dobrovolně učinil d'ábovým otrokem.

Tak tedy došlo k lidskému úpadku. Aby bylo možno přesněji pochopit, proč se tak stalo, je třeba se podrobněji zastavit nad jednotlivými okolnostmi, které lidské selhání umožnily.

2.2 Příležitosti ke zlu

Člověk nebyl sice ke zlému jednání nijak nucen, existovaly ovšem určité podmínky, které jeho odklon od dobra umožnily. Tyto podmínky nevyjadřují ani tak charakteristiky lidské povahy, ze kterých by zlo pramenilo, jako spíše pojmenovávají jisté vlastnosti stvořeného světa, díky nimž není krok ke zlu nemožný a nepředstavitelný. Každá z nich je přitom pečlivě zdůvodněna: každá tato podmínka je buď nutná (existuje-li vůbec nějaký stvořený svět), nebo je dobro, které přináší, větší, než skutečnost, že také umožňuje zlo.

Tyto příležitosti, které umožnily zlo, nazývá Řehoř slovem ἀφορμή.³⁸ Je to stejné slovo, jaké používal dříve pro „zárodky“ božských dober,³⁹ které v sobě člověk má a díky

³⁵ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 26, 2–9.

³⁶ Následující odstavce vycházejí z popisu v kapitole 21, GNO III/4, 55–57.

³⁷ Řehoř zde uvádí pohanskou bajku, kterou ve své argumentaci užívali před ním i jiní křesťanští autoři, viz KARFIKOVÁ, L. *Theú symmachia. Zur Gnadenlehre Gregors von Nyssa*. In: *Byzantinoslavica (Revue internationale des études byzantines)*, 62, 2004, s. 11–6. Zde s. 33, pozn. 142.

³⁸ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 26, 10–12: τῆς ἀρχῆς ἐκείνης τοῦ τοιοῦτου τέλους τὰς ἀφορμὰς παρασχοῦσης.

³⁹ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 19, 17.

nimž se Bohu podobá a touží po něm, zárodky, které mají být rozvinuty podle svých vzorů v Bohu.

Zatímco v případě stvoření byla řeč o podmínkách dober, pokračování příběhu uvádí na scénu podmínky zla. Mezi oběma skupinami jsou velké rozdíly: v druhém případě není zlo chtěným důsledkem, ale spíše jakousi nežádoucí průvodní okolností, vedlejším účinkem oněch jinak dobrých podmínek. Už byla také řeč o tom, že u podmínek dobra, daných člověku při stvoření, si lze představit, že se výsledným dobrem už nějak podobají, byť v zavinuté podobě, proto lze také zvolit překlad „zárodky“. V případě podmínek zla nelze o ničem takovém mluvit, přesto označuje Řehoř obě skupiny stejným slovem. Pokud jde o svobodu, ta hraje klíčovou roli v obou případech, pokaždé je zároveň jedním členem skupiny a zároveň je zřejmé, že má výsadní postavení, že je v posledku tím hybatelem, který celý proces (stávání se lepším nebo horším) umožňuje. Paralelu mezi ní a ostatními podmínkami lze tedy v obou případech vést jenom do určité míry.

Podívejme se ale nejprve na ostatní podmínky nebo příležitosti ke zlu. Jsou vlastně jenom dvě: neustálá proměnlivost všech tvorů a hierarchie inteligibilního a smyslového světa.⁴⁰

2.2.1 Proměnlivost tvorů

Jelikož neproměnlivé je od přirozenosti jedině to, co nevzniklo stvořením, pak všechny věci, které díky nestvořené přirozenosti povstaly z nejsoucna a začínají existovat přímo ze změny, i nadále trvají vždy skrze změnu: jednají-li podle přirozenosti, je to vždy změna k lepšímu, jsou-li však od přímé cesty odvráceny, začnou nezadržitelně postupovat k pravému opaku.⁴¹

Opět se vracíme k rozdílu mezi stvořenou a nestvořenou přirozeností, což je pro Řehoře to nejpodstatnější rozlišení vůbec. Základem tohoto rozčlenění je původ věcí nebo bytostí, tedy zda a jak vznikly, který následně rozhoduje také o tom, jakým způsobem tyto věci nebo bytosti vůbec jsou. Zatímco věčný Bůh je pravým a dokonalým bytím bez jakékoli proměny, úbytku nebo nedokonalosti, všechno ostatní, tedy všechno, co bylo stvořeno, může existovat jedině jako neustále se proměňující. Podle Řehoře je tato charakteristika tvorstva

⁴⁰ Ke třem důvodům, které umožnily zlo, viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 128–136.

⁴¹ ἐπειδὴ δὲ μόνον ἀναλλοιώτων ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν τὸ μὴ διὰ κτίσεως ἔχον τὴν γένεσιν, τὰ δ' ὅσα παρὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπέστη, εὐθὺς ἀπὸ τροπῆς τοῦ εἶναι ἀρξάμενα, πάντοτε δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν, εἰ μὲν κατὰ φύσιν πράττοι, πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτοῖς τῆς ἀλλοιώσεως εἰς αἰὲν γιγνομένης, εἰ δὲ παρατραπείη τῆς εὐθείας, τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτὰ διαδεχομένης κινήσεως (Or cat 8, GNO III/4, 35, 16–23). O tomto rozdílu mluví Řehoř na více místech, viz např. Or cat 21, GNO III/4, 55, 9nn.

odvoditelná z jeho vzniku: samotné stvoření (κτίσις) je totiž změnou (ἀλλοίωσις), a sice změnou z nebytí do bytí.⁴² Protože změna stála u vzniku těchto bytostí, musí podle Řehoře být také způsobem, jak i nadále existují: veškeré bytí tvorů musí mít charakter trvalé proměny.

Věčná proměnlivost všech stvořených bytostí není tedy považována za cosi, co by Bůh z nějakého dobrého důvodu svým tvorům přidal, ale spíše za ontologickou danost nutně vyplývající z toho, že byli stvořeni.

Nejde přitom jen o možnost být změněn, je to fakticky neustále probíhající proces. To také znamená, že člověk nikdy nemůže prostě jen „zůstat stejný“ – a to ani v etickém ohledu. Může se buď zlepšovat, nebo zhoršovat. To má velký vliv na chápání zla, jak dále uvidíme.

Tato proměnlivost není přitom jako taková nijak nutně provázána se svobodou. Existuje nepochybně proměnlivost bez svobody, například u neživých věcí, které se také, jakožto stvořené, neustále mění, aniž by o tom ovšem samy rozhodovaly. A na druhou stranu Bůh je dokonale svobodný, aniž by byl v jakémkoli ohledu proměnlivý. Nicméně v případě člověka spolu obé úzce souvisí: že je svobodný znamená právě to, že si proměny, kterými prochází, může také volit. Co si ovšem zvolit nemůže, je ustání oněch věčných proměn.

2.2.2 Svět smyslový a inteligibilní

2.2.2.1 Rozdělení univerza

Na začátku šesté kapitoly rozlišuje Řehoř jsoucna na dvě skupiny: ta, která jsou poznatelná rozumem (τὸ νοητόν), a ta, která jsou poznatelná smysly (τὸ αἰσθητόν).⁴³ Neodkazuje se přitom na biblický narativ, ale toliko – s odkazem na otce – popisuje naši přirozenost.⁴⁴

⁴² Viz *Or cat* 21, GNO III/4, 55, 11n. R. Kees proti tomu namítá, že stvoření není změnou ve vlastním slova smyslu. Změna je totiž přechodem z jednoho stavu do druhého, jak o tom ostatně svědčí Řehořova vlastní definice (viz *Or cat* 21, GNO III/4, 55, 21n.). To ovšem předpokládá, že už před změnou existuje něco, co je v nějakém stavu, který je potom změněn. V případě stvoření ale nejprve neexistuje nic. Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 130.

⁴³ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 7n.: διπλὴ τίς ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἡ κατανόησις, εἰς τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητόν τῆς θεωρίας διηρημένης.

⁴⁴ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 4–7.

Každá jsoucí věc spadá do některé z těchto dvou oblastí, mimo ně už nic dalšího neexistuje. Mezi oběma skupinami jsou přitom zásadní rozdíly, protože jejich vlastnosti jsou právě opačné:⁴⁵

*Zatímco inteligibilní přirozenost je cosi netělesného, neuchopitelného a neviditelného, přirozenost smyslově vnímatelná je – jak sám název napovídá – v zorném poli lidských smyslů.*⁴⁶

2.2.2.2 Propojení a hierarchie

Po zdůraznění rozdílů, ba protikladů mezi těmito dvěma sférami bytí začne Řehoř mluvit o harmonii, která to vše drží pohromadě. Tak jako v rámci samotného smyslového světa se vyskytuje mnoho velmi rozličných, v jistém ohledu dokonce protikladných prvků, a přesto mezi nimi existuje jakýsi soulad, podobně je možné a žádoucí, aby svět aisthetický byl se světem noetickým vzdor veškeré protikladnosti určitým způsobem provázán.⁴⁷ Zdá se, že kromě toho, že soulad je obecně žádoucí, má Řehoř na mysli ještě jakousi odstupňovanost těchto sfér, přičemž smyslová sféra je v jistém ohledu „nejníže“ (jde pochopitelně o metaforu, neboť prostorovost náleží toliko této aisthetické sféře) a kdyby nebyla propojena s noetickým světem, nemohla by mít podíl ani na *kráse* (καλόν), ani na *vyšší přirozenosti* (κρείττων φύσις).⁴⁸ Tato slova zde zřejmě již neodkazují na svět noetický, nýbrž na Stvořitele, který celé toto rozlišení přesahuje.

2.2.2.3 Člověk, svorník dvou světů

Právě proto, aby mohly být obě oblasti propojeny a uvedeny v soulad, je potřeba, aby existovala bytost, v níž se obě snoubí. Takovým tvorem je právě člověk.⁴⁹ Jeho složenost není tedy na rozdíl od proměnlivosti nutným důsledkem stvoření, nýbrž veskrze žádoucím

⁴⁵ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 10–13: διήρηται δὲ ταῦτα πρὸς ἄλληλα πολλῶ τῷ μέσῳ, ὡς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίσματος, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐκατέραν χαρακτηρίζεσθαι.

⁴⁶ ἢ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρήμα ἐστὶ καὶ ἀναφῆς καὶ ἀνείδεον· ἡ δὲ αἰσθητὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐντὸς ἐστὶ τῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατανοήσεως. *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 14–16.

⁴⁷ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 16 – 22, 3.

⁴⁸ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 22, 1–3.

⁴⁹ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 22, 10–12.

opatřením, a to nejen z hlediska člověka samotného, ale též z hlediska celého vesmíru: složenost jeho bytosti má vpravdě kosmologický význam.⁵⁰

Tato obecně veskrze žádoucí charakteristika sehrála však v lidských dějinách velmi negativní roli. Ve výše popsaném příběhu o ďálově závisti je to zjevně právě neobvyklé spojení vysokého a nízkého, co vzbudilo nevoli mocného anděla. Nízkou složkou je zde pochopitelně tělesnost: člověk stvořený z prachu země má podíl na smyslově vnímatelné přirozenosti, a to z něj v očích ďábla činí *výrobkem ze země*,⁵¹ u něhož je ostudné, že je zároveň obrazem nejvyšší přirozenosti.

Smyslově vnímatelný svět není sám o sobě nijak špatný, jeho nižší postavení vůči duši rozhodně neznamená nějaký morální nedostatek. Přesto představuje pro člověka jeho složenost určité nebezpečí a byla nakonec poslední podmínkou, která umožnila pád. Pro noetickou a aisthetickou oblast člověka a světa existuje totiž správné uspořádání: tělo člověka má být podřízeno jeho duši, která mu vládne a sama je zaměřena k vyššímu dobru, Bohu. Tuto hierarchii je ovšem možno též obrátit, čímž se jednotlivé složky, samy o sobě dobré, dostanou do postavení, které je zlé: tělo se stane rozhodujícím činitelem a duše, která mu měla vládnout, se mu podřídí. Tělo je ovšem odkázáno na poznávání prostřednictvím smyslů, které jsou sice spolehlivé ve svém oboru, ale nedokážou rozlišit, co je dobré a co zlé.⁵² Tělo dokáže totiž správně rozlišit toliko smyslové kvality, a nechá-li se jím duše vést, zaměří se na smyslová dobra a odkloní se od těch dober, pro která byla stvořena. Takový odklon od dobra je ovšem podstatou zla.

2.2.2.4 Kam patří Bůh?

Řehoř zde předkládá jakoby úplné a všezahrnující dělení veškerého jsoucna.⁵³ Nabízí se ovšem otázka, jak se to má k výše zmíněné diferencii stvořeného a nestvořeného bytí. Překrývají se tato dvě rozlišení? Je Bůh noetické jsoucno?

⁵⁰ Viz Kees, *Unsterblichkeit und Tod*, s. 221, pozn. 53 a *Die Lehre...* s. 240nn., kde jsou uvedeny ještě další důvody, proč je člověk složenou bytostí, totiž aby byl Bůh uctíván všude. Navíc toto uspořádání umožňuje člověku těšit se díky své duši z Boha a díky tělu ze smyslového světa, tedy v posledku opět z jeho Stvořitele.

⁵¹ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 2n.: τὸ γήινον πλάσμα.

⁵² Viz *Or cat* 7, GNO III/4, 27, 9–16, kde Řehoř s odvoláním na 1 Kor 2, 15 vysvětluje, že smrt není největším zlem. Považují ji za ni jen lidé orientovaní na smyslové poznání, ale toliko duchovní člověk dokáže rozlišit skutečné dobro a zlo. Do souvislosti s původem hříchu dává toto rozdělení dvou druhů lidí Kees, s. 136, podobně též v *Unsterblichkeit und Tod*, s. 221–2, pozn. 53.

⁵³ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 21, 7–10: διπλὴ τίς ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἡ κατανόησις, εἰς τὸ νοητὸν τε καὶ αἰσθητὸν τῆς θεωρίας διηρημένης. καὶ οὐδὲν ἂν παρὰ ταῦτα καταληφθεῖν ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει τῆς διαιρέσεως ταύτης ἔξω φερόμενον.

Podle některých interpretů se rozlišení aisthetického a noetického týká pouze stvořené přirozenosti.⁵⁴ Tomu by nahrávalo to, že Řehoř sice mluví bez dalšího upřesnění o „jsoucnech“, vyjadřuje se ovšem toliko ke způsobu, jakým mohou být poznávána, celé toto rozlišení je tedy epistemologické. Protože Bůh sám o sobě vůbec nespadá do sféry poznatelnosti, nemá smysl se ptát, do které její části bychom ho měli zařadit. Na jednom místě *Oratio catechetica*⁵⁵ se také říká, že Bůh je stejně daleko od všech stvořených věcí, všechny totiž nesmírně přesahuje, a proto nemá smysl říkat, že by mu bylo blíže nebe nebo země nebo kterákoli jiná složka tvorstva. Přitom nebem se zde pravděpodobně míní noetická oblast, takže tato argumentace se zřejmě týká i našeho problému: Bůh převyšuje všechno, co známe, v takové míře, že kategorie stvořeného světa nemá smysl na něj aplikovat.

2.2.2.5 Je Božím obrazem v člověku duše?

Je otázka, může-li tento druhý, vznešený aspekt lidské bytosti, totiž skutečnost, že je učiněn k obrazu Božímu, být ztotožňován s jeho noetickou složkou. O tomto zemském výrobku se totiž říká, že *v něm byla Bohu podobná krása noetické přirozenosti*.⁵⁶ Z těchto slov se zdá, že podobnost s Bohem zajišťuje právě noetická složka, nebo minimálně, že to, co tuto podobnost zajišťuje, musí být noetické povahy.

Také zárodky Božích dober, které jsou podstatou toho, že člověk je obrazem Božím, příslušejí duši. Božím obrazem v člověku je tedy primárně duše, tělo až díky ní.⁵⁷ Na druhou stranu jenom o člověku se výslovně říká, že je obrazem Božím, o žádném jiném tvorů to řečeno není. Zdá se tedy, že lidský vztah k Bohu je přece jen nějak výlučný, a to nejen tím, že člověk má noetickou složku.

2.2.2.6 Tělo a jeho význam

Vraťme se ale ještě na chvíli k smyslově vnímatelné, tělesné složce. Jakkoli byla v rámci rozvržení světa postavena „nejníže“, nesmíme přehlédnout, že celé vyprávění o člověku jako svorníku dvou světů svědčí zároveň o její veliké důležitosti: byla to právě ona, kvůli níž – aby mohla mít účast na oné vyšší přirozenosti – byl člověk stvořen jako tělo a duše,⁵⁸ což s sebou přineslo riziko jeho rozhodnutí pro zlo.

⁵⁴ Viz R. Kees, s. 240.

⁵⁵ Viz *Or cat* 27, GNO III/4, 69, 18nn.

⁵⁶ καὶ ἦν ἐν αὐτῷ τὸ θεοειδὲς τῆς νοητῆς φύσεως κάλλος. *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 4n.

⁵⁷ Viz Kees, R. *Die Lehre...*, s. 210.

⁵⁸ Svět tedy nebyl stvořen pouze kvůli člověku, ale má svou hodnotu sám o sobě.

Jakkoli totiž lidské tělo není v kontaktu se svrchovanou přirozeností přímo, ale jedine prostřednictvím duše, neznamena to, že by nebylo obrazem Božím. Jak ukazuje Peter Bouteneff,⁵⁹ který vychází také z dalších Řehořových děl, tělo u tohoto církevního otce rozhodně není čímsi toliko dodatečně a dočasně přidaným k duši. Řehoř odmítá origenovskou představu těla bez duše, obojí podle něj vzniká zároveň⁶⁰ a vzkříšený člověk je opět tělesnou bytostí, byť tato tělesnost není stejné povahy jako v našem čase. Bohu podobná duše udílí tuto kvalitu tělu, takže i ono je Božím obrazem (Bouteneff cituje Řehořova slova z 12. kapitoly *De hominis opificio*, podle nichž je tělo „obrazem obrazu“).⁶¹ Právě díky tomu je člověk tím, kdo zprostředkovává Boží krásu hmotnému světu.

2.3 Zlo jako privace

Abychom správně porozuměli tomu, jak se mohlo stát, že se v dobrém světě vzalo zlo, potřebujeme kromě oněch podmínek zla vědět ještě to, co si Řehoř pod zlem vlastně představuje. Omezme se nyní na morální zlo, tedy to, které vzniká ve vůli. Odkud se něco takového, jako nemorální rozhodnutí, bere? Pokud totiž platí, že celý svět byl stvořen dobrým a všemohoucím Bohem, je nevysvětlitelné, kde by se v něm mohlo objevit něco špatného. Cokoli totiž existuje, nemůže mít svou existenci odjinud, než od Boha, a dobrý Bůh nemohl stvořit nic špatného. Jak je tedy možné, že zlo vůbec je?

Řehoř patří do dlouhé řady myslitelů, kteří tento problém řeší tím, že přiřknou zlu zvláštní ontologický status: ačkoli ve světě určitým způsobem je, přece není čímsi doopravdy jsoucím, čímsi, co by mělo vlastní podstatu, vlastní samostatnou existenci. Proto nemůžeme o zlu mluvit nezávisle na dobru a musíme správně chápat, jaký je mezi těmito dvěma vztah. Řehoř to vysvětluje v následující pasáži:

Ukazuje se totiž, že rozdíl mezi ctností a neřestí není takový jako mezi dvěma různými samostatnými jsoucnými. Ale tak jako je nejsoucí logickým protikladem jsoucího a nelze říci, že by se nejsoucí od jsoucího lišilo svou podstatou (καθ' ὑπόστασιν), nýbrž spíše řekneme, že se liší jako něco, co nemá existenci (ἀνυπαρχίαν), od něčeho, co ji má, stejným způsobem je také neřest protikladem ctnosti, ne jako něco o sobě jsoucího, nýbrž jako cosi, co lze myslet toliko jako

⁵⁹ BOUTENEFF, P. C. *Essential or existential: the Problem of the Body in the Anthropology of St Gregory of Nyssa*. In: GREGORY of Nyssa. *Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies*. Leiden: Brill, 2000, s. 409–419.

⁶⁰ BOUTENEFF, P. C. *Essential or existential...*, s. 411.

⁶¹ BOUTENEFF, P. C. *Essential or existential...*, s. 412.

absenci (ἀπουσία) čehosi lepšího. Říkáme přece, že od vidění se odlišuje slepota, ačkoli ona nemá od přirozenosti samostatné bytí, ale je toliko privací (στέρησιν) předcházející schopnosti. Stejně tak i neřest nazveme privací (στερήσει) dobra, jako stín (σκιὰν), který se vyskytne při úbytku (ἀναχωρήσει) světla.⁶²

Zlo tedy je a zároveň není. Ačkoli jeho přítomnost je významnou a nezanedbatelnou skutečností, přesto ono samo nemá podstatu, je pouze privací dobra. To znamená, že není žádná špatnost sama o sobě. Řehoř se toto tvrzení snaží vysvětlit a učinit přesvědčivým na jiných příkladech, kde nacházíme podobně nesamostatný způsob bytí: odlišnost nejsoucího od jsoucího, slepoty od vidění a stínu od paprsku světla. Zastavme se krátce u posledního příkladu. Světlo je tím, co je dobré a pochází od Stvořitele. Jakmile ovšem jednou někde je, je také možné, že ho začne být méně, že bude ubývat, nebo vůbec nebude. Tehdy se spolu s jeho úbytkem, jako jakási průvodní okolnost, vyskytne ještě cosi dalšího, totiž stín, tma, která sice je, ale ne v plném smyslu slova „být“.

Bylo by ovšem nesprávné chápat tato Řehořova slova jako doklad jeho přesvědčení o bezvýznamnosti, nepatrnosti zla. Jakkoli trvá na tom, že zlo nemá vlastní podstatu, přesto mu neupírá závažnost a setrvačnost. To se jasně ukazuje v šesté kapitole, kde je d'áblova závist přirovnána k padajícimu kamenu, který se vlastní vahou řítí ze svahu:⁶³ zlo, které začíná jako malá odchylka od dobra, má děsivou setrvačnost a jeho síla každým okamžikem roste.⁶⁴

Při hodnocení uvedeného výkladu zla nesmíme totiž zapomínat, v jakém ontologickém systému se pohybujeme. Člověk je neustále se proměňující, vyvíjející se bytostí a nemůže zůstat stejný, a to ani v morálním smyslu: může se buď zhoršovat, nebo zlepšovat. Už na tom je vidět, co znamená „pouhá“ absence dobra, pouhý nedostatek zlepšování. Řehoř nepopírá, že zlo je dynamické a nepostaví-li se mu něco na odpor, neustále roste. Tato dynamika a růst nejsou ovšem vlastnostmi zla, nýbrž světa, který zlo prorůstá.

⁶² τῆς γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἢ ἀντιδιαστολῇ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν καὶ οὐκ ἔστι καθ' ὑπόστασιν εἰπεῖν τὸ μὴ ὄν ἀντιδιαστέλλεσθαι πρὸς τὸ ὄν, ἀλλὰ τὴν ἀνυπαρξίαν ἀντιδιαρεῖσθαι λέγομεν πρὸς τὴν ὑπαρξιν, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτὴν τις οὐσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος· καὶ ὥσπερ φαμέν ἀντιδιαρεῖσθαι τῇ ὁράσει τὴν πῆρωσιν, οὐ καθ' ἑαυτὴν οὐσαν τῇ φύσει τὴν πῆρωσιν, ἀλλὰ προλαβούσης ἕξως στέρησιν, οὕτω καὶ τὴν κακίαν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησει θεωρεῖσθαι λέγομεν, οἷόν τινα σκιὰν τῇ ἀναχωρήσει τῆς ἀκτίνοιο ἐπισυμβαίνουσαν (*Or Cat* 6, GNO III/4, 23, 13 – 24, 1).

⁶³ Viz 6, GNO III/4, 24, 21 – 25, 6.

⁶⁴ Viz Kees, *Unsterblichkeit...*, s. 220, pozn. 50: *das Böse, obwohl ihm kein eigenes Sein zukommt, doch ein Eigengewicht hat (...). Wenn sich der Mensch erst einmal von der Tugend ab- und der Schlechtigkeit zugewandt hat, dann steht er unter der Schwerkraft des Bösen.*

2.4 Souhra tří podmínek zla

Podívejme se nyní ještě jednou na to, jak se mohlo stát, že se člověk odklonil od dobra. Neustálá změna, kterou člověk nutně prochází, jednak vůbec umožňuje, aby se jeho původně dobrý stav zvrhl. Navíc, jestliže člověk není bytím, ale stáváním se, pak také není dobrý, ale stává se dobrým, respektive se stává stále lepším. Přestane-li se ovšem stávat lepším, potom, protože nikdy nemůže zůstat stejným, stává se nutně horším. Toto jeho zhoršování trvá neustále, a tedy také neustále graduje. Proto i to, co mělo původně charakter třeba jen drobného odklonu od dobra, zastavení růstu, je ve výsledku nezadržitelnou cestou ke stále horšímu zlu.

Odkud se ovšem bere onen odklon od dobra? Podívejme se nyní ještě jednou na vyprávění o tom, jak člověk podlehl ďáblovu klamu, jak se chytil na návnadu ze zdánlivého dobra.

Celý svět byl stvořen jako dobrý, existují v něm ovšem vyšší a nižší dobra. Co se týče člověka, ten je (z výše popsaných, velmi dobrých důvodů) složen ze smyslové a noetické složky. Jeho smyslová, tělesná část se také vztahuje k určitým dobrům, jsou to však dobra smyslová, věci, které způsobují potěšení. Tělo je tedy schopno se vztahovat k dobrým věcem, ale není schopno posoudit, zda jsou tyto věci i morálně správné, zda jde o hodnoty, které jsou skutečně dobré pro člověka, a to celého člověka, nejen jednu jeho část.

Odlišit skutečně dobré od zlého dokáže lidský rozum. Ten se však může zmýlit, může být oklamán. To je zapříčiněno právě jeho svobodou. Jestliže si rozum může zvolit, jestliže jeho vztah k dobru nemá charakter nutného spojení, pak si také může zvolit špatně. Ani tehdy netvrdí ovšem Řehoř, že si rozum vybírá špatnost – vůle je vždy zaměřena k dobru, nikdy si vědomě nevolí zlo.⁶⁵ Ostatně mimo ni žádné skutečné zlo nebylo. Člověk si tedy vybral dobro, ovšem dobro nižší, toliko smyslové. Upnutí ke smyslovému dobru zabránilo ovšem člověku v rozvíjení ctností, zabránilo jeho zlepšování, vedlo ho ke zhoršení, tedy stalo se mu zlem.

2.4.1 Hlavní činitel: svoboda

Jak vidíme, lidská vůle se vždycky k něčemu vztahuje, konkrétně k nějakému dobru. Zároveň, abychom vůbec mohli mluvit o svobodném rozhodování, musí existovat možnost si

⁶⁵ Viz Kees, R. J. *Die Lehre...*, s. 218: *Der Mensch wählt ja nicht freiwillig das Schlechte. Das widerspräche dem Wesen der freien Selbstbestimmung, die immer auf das, was gut dünkt, zusteuert.*

zvolit, vůle nesmí být (ať už z vnějšku nebo na základě vlastní zákonitosti) připoutána k jedné jediné možnosti.

Na lidském rozhodování se nějak podílí jeho tělo i duše (proto je také možné říci, že se obě složky člověka provinily a obě potřebují očistění). Smysly se přirozeně vztahují ke smyslovým dobrům a podřítit rozumu se mohou, nebo také nemusejí. Rozum je schopen odlišit dobra pravá od nepravých, má závazek vztahovat se k vznešeným dobrům Božím, ke ctnostem, a rozvíjet je, může se ale také obrátit ke smyslovým dobrům, nechat se vést tělem.

Pohyb ke zlu je tedy možný i ve světě stvořeném dobrým Bohem, poslední impuls k němu vychází ovšem jediné z lidského rozhodování. Je přitom dvojím způsobem vysvětlen: zaprvé je s odkazem na vznešenost daru lidské svobody zdůvodněno, proč se člověk může rozhodnout proti Stvořitelovu záměru a tím i proti vlastnímu dobru. Za druhé je – v rámci rozboru aistheticko-noetické složenosti světa – naznačena jistá motivace, a to jednak pro d'ábla, jednak pro člověka samotného. Zřejmě nesmíme vliv této motivace na rozhodování ani přecenit, ani podcenit. Kdyby vůbec neexistovala, bylo by rozhodování zcela náhodným a nezdůvodnitelným procesem, kterýžto popis nepovažuje zřejmě Řehoř za přiměřený. Jinak by se totiž nezdržoval s uváděním motivací, vystačil by si s pouhým konstatováním existence svobodného rozhodování jakožto zdroje z ničeho předchozího neodvoditelného jednání. Na druhou stranu, kdybychom tuto motivaci přecenili, dalo by se výchozí špatné rozhodnutí zcela odvodit z ní, čímž by byla svoboda zrušena.

Různé Řehořem užívané metafory odpovídají tu jednomu, tu druhému pólu: obraz zavření očí před světlem vypovídá o nemožnosti vinit vnější podmínky, vyprávění o d'áblu, jeho důvodech a jeho působení na člověka dodává zase celému příběhu motivaci.

2.5 Důsledky pádu

Provinění, ke kterému došlo za výše popsaných podmínek, je nepochybně proviněním, ke kterému se rozhodla konkrétní lidská bytost, nadaná svobodou. Zároveň zjevně nejde o provinění každé jednotlivé lidské bytosti. Ne že by Řehoř popíral, že všichni lidé hřeší, nejsou však už všichni ve stejné situaci, jako byli první lidé. Původní stav člověka byl hříchem ztracen a výchozí podmínky lidí se výrazně proměnily. Otázka zní, jak hluboká tato změna byla a je-li možno mluvit o změněné přirozenosti.

2.5.1 Změna lidské přirozenosti?

Pokud jde o původní situaci člověka a jeho současný stav, Řehoř staví obojí do zřetelné opozice.⁶⁶ V důsledku lidského odklonu od dobra se veškeré požehnání, které mu bylo původně dáno, proměnilo ve svůj opak.⁶⁷ Je však kvůli tomu možno mluvit o tom, že se hříchem změnila sama přirozenost člověka?

Řehoř skutečně o jakési změně lidské přirozenosti mluví. Nejde však o to, že by se změnila jako taková (tedy co do svých základních schopností, které jsou dány tím, že člověk je obrazem Božím), nýbrž spíše o to, že je do ní něco přidáno, něco, co ji prorůstá, nedá se z ní jen tak odstranit, ale zároveň k ní nepatří. Svým dobrovolným příklonem ke zlu přimísili totiž lidé toto zlo do své přirozenosti.⁶⁸ Proto je nyní v přirozenosti něco, co je *proti přirozenosti*.⁶⁹ Zde je tedy přirozenost jednak jakýmsi měřítkem toho, je-li daná věc dobrá, má-li samostatnou existenci a pochází-li od Boha (tyto tři podmínky jsou na sobě navzájem závislé). Tak se například o slepotě říká, že nemá vlastní přirozenost, neboť je pouze privací vidění.⁷⁰ Podobně ani morální zlo nemůže nikdy být přirozené, neboť všechno přirozené je stvořeno Bohem a je to ve shodě s Božím záměrem. Zlo je oproti tomu vždy jakýmsi cizorodým prvkem.

Zároveň je přirozenost jakousi obecninou přítomnou ve všech lidech, a to takovou, která prochází určitými změnami (byť se nemění ve své podstatě, pouze je k ní cosi přidáno). Nejde přitom o změny dané imanentními zákonitostmi této přirozenosti samé (v tom smyslu, že by se například nějak rozvíjela podle původního Božího plánu), nýbrž o změnu způsobenou svobodným lidským rozhodnutím. Svobodně se rozhodují konkrétní lidé, nikoli lidská přirozenost. Přesto se tato přirozenost konkrétním lidským rozhodnutím změnila, a protože šlo o změnu přirozenosti, projevila se tato změna ve všech dalších lidech.

Tato změna spočívala v přimísení morálního zla do přirozenosti. Jakmile se totiž člověk jednou odvrátil od dobra, jakmile padl,⁷¹ je v něm zlo už nadále přítomno, člověk je s ním sloučen a tím změněn.⁷²

Mluví-li Řehoř o tom, jaké jsou ony součásti lidského života, které jsou zlé (a tedy nedůstojné vtěleného Boha), popisuje je slovem *πάθος*. Není tak docela snadné toto slovo

⁶⁶ Viz např. oslavu člověka v původním stavu: *Or cat* 6, GNO III/4, 25, 11–18 a popis dnešní neradostné situace: *Or cat* 5, GNO III/4, 18, 17 – 19, 4.

⁶⁷ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 26, 7nn.

⁶⁸ Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 29, 15n.: τῇ φύσει τὸ κακὸν καταμίξαντες.

⁶⁹ Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 33, 13: τὸ γὰρ παρὰ φύσιν ἐμφυὲν τῇ φύσει.

⁷⁰ Viz *Or cat* 6, GNO III/4, 23, 22n.

⁷¹ Termín „pád“ (πτῶμα) používá sám Řehoř, viz *Or cat* 15, GNO III/4, 43, 19n.: ὁ ἐν τῷ πτώματι ἄνθρωπος.

⁷² Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 29, 13–18.

přeložit.⁷³ Může znamenat „vášeň“, ale i „slabost“ nebo „utrpení“. Je odvozeno od slovesa πάσχειν (trpět, snášet)⁷⁴ a označuje něco, co se člověku děje a není v jeho moci, něco, co jím hýbe a on tomu podléhá, je vůči tomu bezbranný a jeho autonomie je tedy omezena. V Řehořově pojetí je tedy zřejmě nejvýznamnější ona pasivita, podlehnutí čemusi vnějšimu. Skutečný πάθος nacházíme přitom jenom v souvislosti s morálním zlem: *Vždyť přece to, co působí na rozhodování (προαίρεσις) a odvrací je od ctnosti ke zlu, je skutečnou trpností (πάθος)*,⁷⁵ říká Řehoř. Toto zlo v lidské přirozenosti, tento πάθος, je tedy něčím, co ovlivňuje lidské rozhodování a naklání je ke zlu. Člověk tedy svým odklonem od pravého dobra omezil především svou svobodu se pro toto dobro rozhodnout. Jeho svoboda nebyla úplně zničena, protože však sama jeho přirozenost je naplněna vášněmi, je lidské svobodné rozhodování stále pod jejich vlivem. Jinde užívá také Řehoř metaforiku nemoci: zlo v člověku je jako nějaký nádor, jehož odstranění se neobejde bez bolesti.

2.5.2 Smrt

Rozdíl mezi původním stavem člověka a jeho situací po hříchu není však jenom v přítomnosti morálního zla, ale také zla fyzického, tedy bolestí, nemocí a především smrti. Právě na smrti, onom *nejzazším ze všech zel*,⁷⁶ můžeme dobře vidět jistou nejednoznačnost, s níž Řehoř o fyzických zlech mluví: není docela jasné, jsou-li tato zla nepřirozená, odkud pocházejí a jsou-li pro padlého člověka dobrá, nebo zlá.

Vztah mezi životem a smrtí je podobný vztahu dobra a zla: smrt není nějakou protiváhou života, nýbrž jeho absencí, oddělením od principu života.⁷⁷ Tímto principem je pro tělo duše a pro duši Bůh, který je pravým životem.

Řehoř rozlišuje dvojí smrt, jednu týkající se těla, druhou duše. Smrt znamená vždy oddělení: těla od duše a duše od pravého života,⁷⁸ kterým je Bůh. Smrt tedy není sama o sobě přechodem do nebytí:⁷⁹ tělo, i když je smrtí odděleno od duše a není tedy živé, nezaniká, jeho

⁷³ K významu a možným překladům slova πάθος viz např. Kees, *Die Lehre...*, s. 121, pozn. 110.

⁷⁴ Jak je patrné z *Or cat* 2, GNO III/4, 12, 23n., viz Kees, *Die Lehre...*, s. 122.

⁷⁵ τὸ μὲν οὖν προαίρεσεως ἀπτόμενον καὶ πρὸς κακίαν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς μεταστρέφον ἀληθῶς πάθος ἐστί (*Or cat* 16, GNO III/4, 46, 4–6).

⁷⁶ τῶν κακῶν ἔσχατον, *Or cat* 8, GNO III/4, 29, 3.

⁷⁷ Viz KEES, R. J. *Unsterblichkeit...*, s. 214.

⁷⁸ Řehoř popisuje smrt více způsoby, ale představa oddělení a rozložení (u toho, co je složené) je přítomná vždy. Při srovnání smrti duše a těla popisuje obě jako oddělení od života: v případě těla od smyslového života (τῆς αἰσθητικῆς ζωῆς), v případě duše od pravého života (τῆς ἀληθοῦς ζωῆς), viz *Or cat* 8, GNO III/4, 31, 24 – 32, 1: ὥσπερ γὰρ ἐν σαρκὶ τὸ τῆς αἰσθητικῆς χωρισθῆναι ζωῆς προσαγορεύομεν θάνατον, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸν τῆς ἀληθοῦς ζωῆς χωρισμὸν θάνατον ὀνομάζομεν.

⁷⁹ Viz KEES, R. J. *Unsterblichkeit...*, s. 215.

zánik a rozklad přichází až posléze (tento rozdíl je důležitý v případě Krista, jemuž Řehoř přiznává smrt, nikoli však tělesný rozklad). Podobně existuje i pro duši ze stavu smrti, oddělenosti od Boha, možnost návratu zpět k životu.

Poněkud překvapivé je, že Řehoř někdy mluví o smrti jako o nutném následku složené lidské přirozenosti,⁸⁰ jindy ji chápe jako důsledek hříchu.⁸¹ A i tento druhý případ je popisován na různých místech rozličně: jednou je smrt chápána jako vězení, ve kterém člověka drží ďábel,⁸² jindy ji Řehoř chápe jako dobrý Boží dar, sloužící k napravení lidské situace. Jak bylo výše řečeno, bylo hříchem do člověka přimícháno zlo, které tudíž není možné jen tak odstranit. K tomu musí být člověk nejprve rozložen – tedy zemřít a tím se od zla očistit. Smrt je tedy nepříjemný sice, ale nutný nástroj k nápravě lidské situace.

Takto chápanou smrt, smrt jako nástroj k vyřešení pokažené lidské situace, znázorňují podle Řehoře kožené suknice, které dal Bůh prvním lidem poté, co zhřešili.⁸³ Tyto kožené suknice bývaly interpretovány různými způsoby. V rajském příběhu jsou totiž zřetelně něčím, co nepatří k původní výbavě člověka, co lidé dostávají až po svém hříchu, ale co jim zároveň dává jejich Stvořitel. Právě takto chápe Řehoř smrt: není něčím, co by bylo samo o sobě dobré, člověk byl stvořen k nekonečnému životu,⁸⁴ a kdyby se nikdy neodchýlil od svého původního určení, nikdy by smrt nepoznal. V situaci, kdy už si zadal se zlem, je však pro něj smrt něčím dobrým,⁸⁵ pomáhá mu zbavit se zla a znovu se vrátit *ke své původní formě* (εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς σχῆμα).⁸⁶

Zlo zaplavilo nejen smyslovou část, která se upnula na falešnou krásu, ale také duši, která se těmito smysly nechala vést, místo aby jim vládla. Také duše tedy zemřela – tím totiž, že se oddělila od pravého života⁸⁷ – a také ona potřebuje být očištěna od zla, ať už v tomto životě, nebo v příštím.

Vraťme se ale ke smrti a jejímu původu. Jinde v *Oratio catechetica* se totiž o smrti mluví jako o důsledku lidské přirozenosti.⁸⁸ Je-li takto smrt přirozeným následkem složenosti člověka (člověk je složen z duše a těla, které samo je také složené z jednotlivých prvků), pak musí patřit k jeho původní výbavě, protože složenost z těla a duše, majíc kosmologický

⁸⁰ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 9–11.

⁸¹ Viz např. *Or cat* 6, GNO III/4, 26, 7nn., *Or cat* 8, GNO III/4, 36, 1.

⁸² Viz *Or cat* 23, GNO III/4, 60, 3–5.

⁸³ Viz Gn 3, 21 a *Or cat* 8, GNO III/4, 30, 5n.

⁸⁴ Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 30, 17n.: τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει.

⁸⁵ Tomu také odpovídá Řehořova formulace, podle níž kožené suknice znázorňují *schopnost zemřít* (τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν, *Or cat* 8, GNO III/4, 30, 10n.).

⁸⁶ *Or cat* 8, GNO III/4, 29, 20n.

⁸⁷ Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 31, 26n.

⁸⁸ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 9–11.

význam, k původní výbavě rozhodně patří. Jak tato dvě tvrzení spojit? Je smrt důsledkem pádu (resp. Bohem darovaným lékem na něj), nebo by jí bylo, i kdyby pádu nebylo? R. Kees navrhuje následující řešení:⁸⁹ smrt, rozklad, je přirozenou tendencí složené lidské přirozenosti, ke které ovšem nedochází, dokud je člověk obrácen ke zdroji života, k Bohu. Ovšem poté, co člověk zhřeší, Bůh už dále této jeho přirozené tendenci nebrání a nechá jej zemřít, neboť to je jediný způsob, jak ho zbavit zla, které ho naplnilo. Podobně jako v případě lidského příklonu k hříchu je tedy složenost z těla a duše nutnou podmínkou, ale nikoli důvodem smrti.

Jinak je tedy třeba chápat i lidskou nesmrtelnost. V kapitole 8 se říká, že člověk byl stvořen k nesmrtelnosti.⁹⁰ To ovšem neznamená, že by byl nesmrtelný sám ze sebe, že by princip této nesmrtelnosti měl sám v sobě – jeho nekončící život je dán účastí na pravém životě, jímž je Bůh. Člověk tedy žije, dokud je k tomuto Bohu zaměřen. To odpovídá jeho proměnlivosti a finální struktuře celého jeho bytí: věčně se vyvíjející člověk není bytím, ale stáváním se, jeho προαίρεσις je vždy někam zaměřená a jediné to určuje, kým člověk je.

Můžeme tedy říci, že k jakési změně nebo ovlivnění lidské přirozenosti došlo, tato změna nezasáhla však základní lidské vlastnosti, neodstranila to, co činí člověka člověkem, totiž, že je obrazem Božím. Fyzická bolest a smrt jsou pro člověka v jeho dnešním stavu přirozené, ostatně základní podmínkou, která je činí možnými (nikoli však bez dalšího skutečnými), je lidská složenost z duše a těla, která nepochybně patří k původní výbavě člověka.

⁸⁹ Viz Kees, *Unsterblichkeit...*, s. 222–223.

⁹⁰ Viz *Or cat* 8, GNO III/4, 30, 17n.: τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει.

3. Vykoupení

3.1 Dílo vykoupení

K lidskému pádu došlo proto, že ďábel člověka oklamal nabídkou falešného, nižšího dobra, které vypadalo jako dobro pravé. Hřích tedy spočíval v lidském omylu, na druhou stranu lidské rozhodnutí pro nižší dobro bylo svobodné a člověk se tedy po právu stal ďáblovým otrokem. Vězením, v němž člověka držel, byla smrt. (Ačkoli ta má, jak jsme viděli, také pozitivní význam – tento její pozitivní význam se však zaktualizoval teprve v okamžiku, kdy Kristus vstal z mrtvých a umožnil tedy překonání smrti.) Lidské rozhodování se odvrátilo od dobra a bylo místo něho naplněno privací dobra, tedy zlem. Toto zlo bylo od té chvíle přítomno v člověku, a to v celém člověku, neboť se celý provinil: sklon ke zlu naplnil jeho tělo i duši a ovlivňuje jeho rozhodování, které je tak ve vleku zla a není schopno se obrátit zpět k pravému dobru.

V této situaci se Bůh, jehož charakteristickým znakem je láska k lidem,⁹¹ rozhodl, že člověku pomůže. Protože ho však sotva mohl zachraňovat někde, kde člověk nebyl (třeba v nebi),⁹² rozhodl se přijít za člověkem, ba co víc: stát se jím. Smísil se tedy s křehkou lidskou přirozeností, aby ji mohl zbožstit.⁹³ Vstoupil do lidského těla,⁹⁴ aby tak mohl projít labyrintem lidského života,⁹⁵ projít vším, co k lidskému životu patří, a tak se všeho dotknout a vše očistit.⁹⁶

Takto se nabídl ďáblu jako výkupné za člověka. Ďábel toto výkupné přijal, neboť si neuvědomil, že pod pláštěm Kristova lidského těla je ve skutečnosti Bůh⁹⁷ a ten nemůže být zotročen, a to ani smrtí. Naopak, právě díky tomu, že zemřel, mohl Kristus uskutečnit to, co bylo v jeho vykupitelském díle nejdůležitější: vstát z mrtvých. Neboť smrt není ničím jiným než oddělením těla od duše. Protože však Kristovo tělo i duše byly smíšeny s božstvím, vrátilo jim toto božství opět jejich ztracenou jednotu: Bůh spojil své tělo a svou duši dohromady⁹⁸ svou božskou mocí jako jakýmsi tmelem,⁹⁹ a to spojením novým, věčným.¹⁰⁰

⁹¹ Viz *Or cat* 15, GNO III/4, 43, 15–18.

⁹² Viz *Or cat* 27, GNO III/4, 68, 21: οὐκ ἦν ἐν οὐρανῷ τὸ ἀνθρώπινον. Jak upozorňuje R. Kees, jde o polemiku s Apolínariem, podle kterého měl Kristus nebeské tělo. Viz Kees, R. *Die Lehre...*, s. 153.

⁹³ Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 97, 21 – 98, 1: ὁ δὲ φανερωθεὶς θεὸς διὰ τοῦτο κατέμιξεν ἑαυτὸν τῇ ἐπικλήρῳ φύσει, ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνίᾳ συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον.

⁹⁴ Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 96, 7–9.

⁹⁵ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 87, 5.

⁹⁶ Viz *Or cat* 27, GNO III/4, 68, 6–12.

⁹⁷ Viz *Or cat* 23, GNO III/4, 60, 5–13.

⁹⁸ Viz *Or cat* 24, GNO III/4, 63, 4–9.

⁹⁹ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 12: καθάπερ τινὶ κόλλῃ, τῇ θείᾳ λέγω δυνάμει.

Toto vzkříšení jednoho člověka se potom rozšířilo po celém lidském rodu – podobně, jako se dříve rozšířila od jednoho člověka smrt.¹⁰¹

Z hlediska našeho tématu je především důležité, jakým způsobem chápe Řehoř onen Boží zásah do lidského života. Proč se musel Bůh stát člověkem? A když už se jím stal, bylo samotné vykoupení spíše dílem dokonalého člověka, nebo Boha v lidském těle?

Druhým důležitým tématem je otázka vzkříšení, které je pro Řehoře centrální událostí vykoupení, a zejména způsob, jakým se toto vzkříšení rozšířilo na celou lidskou přirozenost.

3.2 Bůh na místě člověka

Už z vyprávění o pádu je zjevné, že lidské rozhodnutí má dalekosáhlé následky: jednání jednoho člověka má dopad na všechny ostatní lidi, na celou lidskou přirozenost. Situace člověka jako takového se tímto jednáním dramaticky změnila, a to do té míry, že už si nebyl schopen pomoci sám, ztratil schopnost vrátit se zpět do původního stavu. Ačkoli obrat ke zlu závisel na jeho rozhodnutí, obrátit se dalším rozhodnutím zpátky k dobru už nemohl, alespoň ne před Božím zásahem v jeho prospěch.

Zároveň je důležité, že Boží spásonosné jednání se neuskutečnilo zvnějšku, nýbrž tak, že Bůh vstoupil na místo člověka a prošel jeho životem zde na zemi, a to až ke smrti, které člověk propadl v důsledku hříchu. V objasňování Božího působení v lidském životě a míry jeho účasti na lidském údělu se Řehoř pohybuje mezi dvěma krajními polohami, které není vůbec snadné vybalancovat. Na jedné straně nechce popřít, že se Bůh stal skutečným člověkem, že opravdu vstoupil do lidské nešťastné situace, že působil v životě konkrétního jedince. Na druhou stranu reaguje na námitky, které popírají vtělení s poukazem na to, že lidský život je čímsi zcela nedůstojným Boha. Zde se Řehoř snaží pečlivě vysvětlit, že všechno, co Kristus prožil, bylo zcela v souladu s jeho božskou podstatou. V jeho životě bylo totiž přítomno jenom to, co je přirozené, a přirozenost, jsouc od Boha, ho nemůže být nedůstojna. Jediné, co Bohu skutečně nikdy nemůžeme přiřknout, je zlo, a s tím neměl Kristus pranic společného.

Řehoř musí tedy hájit reálnou účast Boží v pokřivené lidské situaci, a přitom se důtklivě vyvarovat toho, aby Bohu přiřkl samo ono pokřivení, samo zlo, kterým je lidský život po pádu naplněn.

¹⁰⁰ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 9–16.

¹⁰¹ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 21–24. Řehoř zde parafrázuje slova apoštola Pavla z Ř 5, 17 a 1 K 15, 20–22.

3.2.1 Boží účast na lidském údělu

Bůh se rozhodl vykoupit člověka tak, že se spojí s lidskou přirozeností, aby ji tak zachránil nikoli pouhým příkazem, ale skrze ni samu.¹⁰² Toto spojení Boha s člověkem si rozhodně není možné představovat tak, jako by nekonečné božství bylo v lidském těle obsaženo jako v nádobě.¹⁰³ To už je spíše možné představit si božství jako plamen lampy, přičemž lidství by bylo jako onen materiál, který hoří.¹⁰⁴ Každopádně jde o Boží sestup na neskonečně nižší úroveň, sestup, který zároveň dokazuje velikost a moc toho, který je sto se takto ponížít.¹⁰⁵

Pokud jde o vztah zachránce k tomu, co čekalo na záchranu, vysvětluje ho Řehoř přirovnáním k lékaři a pacientovi. Lékař musí být také přímo tam, kde je nemocný, musí být s ním, musí se dotýkat míst stížených chorobou, ale přesto sám touto chorobou zasažen není. Podobně sestoupil Bůh až do lidské slabosti, nedostatku, viny a dotkl se jich, ale sám jimi ovlivněn nebyl.¹⁰⁶

3.2.2 Boží odlišnost od zla

Existují totiž charakteristiky padlého lidského života, které o Bohu vypovídat naprosto nesmíme. Ačkoli na sebe vzal vše, co je v našem životě přirozené, s tím, co je proti přirozenosti, tedy se zlem, nic společného neměl. Jasně to vidíme především na tom, že v životě vtěleného Boha nebyla žádná trpnost (πάθος). To může Řehoř tvrdit díky tomu, že upřesní význam tohoto slova: ačkoli se někdy užívá v širším významu, ve skutečnosti je trpností jenom to, co je spojené se zlem. Cokoli však patří k zákonitostem naší přirozenosti, je spíše činností (ἐργον) nežli trpností (πάθος).¹⁰⁷

Řehoř tak odpovídá na námitku týkající se narození Božího Syna, která zní, že tělesné zrození je trpností (πάθος), zatímco Bůh je prost jakékoli trpnosti (je ἀπαθής),¹⁰⁸ tudíž nelze považovat za pravdivé, že by se mohl tělesně narodit. Protože Řehoř naprosto nechce zpochybňovat druhou premisu argumentu, že totiž Bůh je ἀπαθής, musí zpochybnit premisu první, podle níž je zrození nutně trpností. Proto rozlišuje užití slova πάθος ve vlastním slova

¹⁰² Viz *Or cat* 19, GNO III/4, 53, 2–5.

¹⁰³ Viz *Or cat* 10, GNO III/4, 38, 7–9.

¹⁰⁴ Viz *Or cat* 10, GNO III/4, 38, 23 – 39, 10.

¹⁰⁵ Viz *Or cat* 24, GNO III/4, 61, 4–8.

¹⁰⁶ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 47, 1–3: ἀλλὰ κἂν προσάψῃται τοῦ ἀρρωστήματος, ἔξω πάθους ὁ θεραπευτὴς διαμένει.

¹⁰⁷ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 46, 4–8.

¹⁰⁸ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 45, 22–24.

smyslu (κυρίως) od užití analogického (ἐκ καταχρήσεως).¹⁰⁹ Trpností ve vlastním slova smyslu je pouze to, co ovlivňuje vůli směrem ke zlu. Oproti tomu to, co prostě jen patří k lidské přirozenosti, je toliko *činnost* (ἐργον), tedy něco v zásadě dobrého. Díky tomuto rozlišení je také možno trvat na tom, že v životě vtěleného Božího Syna žádný πάθος nebyl. Nenajdeme tam totiž nic mimo pohybu podle přirozenosti (τοῦ κατὰ τὴν φύσιν κινήματος).¹¹⁰ Zrození, argumentuje Řehoř, je přirozený proces, který tudíž leží mimo oblast πάθος. Podobně je tomu i se životem, který z takového zrození pochází, a nakonec i se smrtí, neboť ona je stejným pohybem (κίνησις), jako narození, jenom v opačném směru.¹¹¹

V případě ostatních lidí ovšem narození i smrt určitým πάθος provázeny jsou. Narození proto, že je předchází smyslové potěšení (τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος)¹¹² a smrt proto, že po ní následuje tělesný rozklad. Ovšem v případě panensky počatého a třetí den po smrti zmrtvýchvstalého Krista se ani o jednom z tohoto dvojího πάθος nedá mluvit.

3.2.3 Zachraňuje Bůh, nikoli člověk

Zachránil-li Bůh člověka tak, že vstoupil na jeho místo a žil jeho život, mohlo by to také znamenat, že na jeho místě učinil rozhodnutí, kterého člověk z nějakého důvodu nebyl schopen (ať už teoreticky nebo jenom prakticky). Nezdá se ale, že by měl Řehoř na mysli něco takového. Volní akt, který je pro spásu důležitý, je Boží rozhodnutí zachránit člověka. V lidském životě Božího Syna je potom podstatné spíše to, kým *je*, totiž Bohem, než to, jak se rozhoduje a jedná. Řehoř nemluví o Ježíšově poslušnosti a za centrální událost nepokládá ukřižování, ale vzkříšení. Právě ve vzkříšení se ovšem projevilo daleko spíše to, že ten, který zemřel, byl Bohem a nemohl tedy zůstat ve stavu smrti, nežli nějaké jeho (lidské) rozhodnutí.

Podobnou nejednoznačnost vidíme i v Řehořových výkladech o výkupném placeném ďáblu. Ďábel přijal Krista jako výkupné proto, že jej – díky zázračným okolnostem jeho života – považoval za něco ještě vzácnějšího, než byl člověk, kterého dosud držel v otroctví.¹¹³ Zároveň musel být Bůh zahalen v lidském těle, aby se ho ďábel nebál.¹¹⁴ Bůh musel tedy být člověkem, ale zároveň být něčím víc, než člověk.

Je tedy zjevné, že důraz je kladen na božskou stránku Vykupitele. Je to Bůh, který zachraňuje lidskou přirozenost. Zároveň je však velmi důležité, že přijal lidskou přirozenost,

¹⁰⁹ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 46, 2–4.

¹¹⁰ *Or cat* 16, GNO III/4, 46, 14.

¹¹¹ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 47, 19–21.

¹¹² *Or cat* 16, GNO III/4, 47, 4n.

¹¹³ Viz *Or cat* 23, GNO III/4, 58, 7nn.

¹¹⁴ Viz *Or cat* 23, GNO III/4, 60, 5–13.

že to všem prožil a vykonal právě jako člověk. Díky tomu se mohl nabídnout ďáblu jako výkupné, léčit nemoci hříchu přímo na místě, kde se vyskytly, a proměnit celou lidskou přirozenost, umožnit všem, kteří s ním byli stejného rodu, aby ho následovali.

Ve vykupitelském díle se tedy realizuje Boží svoboda, nikoli lidské rozhodnutí, byť provedené Bohem, který vstoupil na místo člověka. To ovšem neznamená, že by lidské rozhodování nemělo v příběhu spásy své místo – dojde na ně ovšem až tam, kde půjde o přijetí spásy dalšími lidmi. Spásy, která byla Bohem získána a lidem nabídnuta.

3.3 Vzkříšení

Vzkříšení je v Řehořových očích zjevně nejvýznamnějším přínosem Kristova vykupitelského jednání a všechny ostatní události jeho života jsou především přípravou na vzkříšení.

Také Kristovo lidské zrození je důležité právě proto, že díky němu mohl posléze zemřít: nešlo mu totiž o to, vyzkoušet si, jaké to je, být člověkem, nýbrž o to, sestoupit do smrti a přemoci ji životem.¹¹⁵ Právě proto procházel všemi peripetiemi lidského života od narození po smrt, aby tak přirozenou cestou dospěl až do toho stavu, který měl svou přítomností změnit.

A konečně i Kristova smrt je důležitá právě proto, že díky ní mohl být vzkříšen. Pro Řehoře z Nyssy (na rozdíl od jiných autorů, včetně např. Řehoře Naziánského)¹¹⁶ nemá tedy smrt sama nijak klíčový soteriologický význam.¹¹⁷

Pro spásu je významná samotná přítomnost Boha na místě člověka, v něm, v lidském těle, v lidské přirozenosti, a to zejména v okamžiku, kdy člověk, kterým se Bůh stal, zemřel. Bůh se spojil s lidským tělem i duší, aby zajistil, že jejich spojení (totiž těla a duše) bude trvat navždy.¹¹⁸

Vzkříšení přitom není chápáno jako zásah kohosi jiného, než byl ten, kdo podstoupil smrt,¹¹⁹ nýbrž je to aktivita Boha, který, ačkoli lidské tělo a duše, se kterými se výlučným způsobem spojil, se rozpadly a zemřely, sám pochopitelně nezemřel a mohl božskou mocí tyto dva opět spojit.¹²⁰ Bůh, který vládne nade vším, má totiž moc i nad smrtí, jak vysvětluje Řehoř příměrem k našemu ponoření se do vody křtu, která má napodobit smrt,

¹¹⁵ Viz *Or cat* 32, GNO III/4, 77, 22 – 78, 3.

¹¹⁶ Viz ZACHHUBER, Johannes. *Human nature...*, s. 232.

¹¹⁷ Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 155.

¹¹⁸ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 4–9.

¹¹⁹ Ve smyslu novozákonních formulací „Bůh ho vzkřísil“, viz např. Sk 2, 24; 4, 10.

¹²⁰ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 11–13.

resp. zemi, do které je ukládán zemřelý: jako se my můžeme bez obtíží ponořit do vody a zase se z ní vynořit, tak se může Bůh ponořit do smrti a znova z ní vyjít.¹²¹

Právě díky vzkříšení může také smrt nabýt své pozitivní, očištné role: jsou-li rozpadlé části lidské bytosti znovu složeny dohromady, děje se tak již bez příměsi hříchu, která byla smrtí vylita, odstraněna z těla.¹²² Jde tedy o nový život, oproštěný od veškerého zla.

3.3.1 Rozšíření principu života (spása lidské přirozenosti)

Spása, kterou Kristův život, smrt, a především vzkříšení lidem přinesly, má univerzální význam. To není podle Řehoře způsobeno nějakým zvláštním Božím zásahem, nýbrž jde o jakýsi kvazifyzikální proces daný zákonitostí lidské přirozenosti. V tomto svém přesvědčení se Řehoř opírá o slova svatého Pavla, když cituje jeho typologický výklad Krista jako nového Adama, skrze něhož přišel do lidského rodu život, tak jako se dříve od Adama rozšířila smrt.¹²³ Pomocí dalších obrazů popisuje tento proces ve 32. kapitole svého spisu:

*Z ničeho jiného totiž, nežli z našeho vlastního těsta (ἐκ τοῦ ἡμετέρου φουράματος), nebyl onen Bohem přijatý člověk, který byl ve vzkříšení pozvednut spolu s božstvím. A tak jako v případě našeho těla činnost jednoho smyslového orgánu přivádí stejný vjem také ke všemu, co je s ním sjednoceno, tak, jakoby celá přirozenost byl jakýsi jeden tvor, rozšiřuje se vzkříšení jedné její části na všechny, na základě soudržnosti a jednoty přirozenosti se přenáší z části na celek.*¹²⁴

Kristus se stal člověkem, tedy konkrétním „kusem“, „hroudou“ onoho „těsta“, z něhož jsou „uplácáni“ všichni lidé. Metafora těsta v nás vzbuzuje představu homogenního prostředí, které se hněte a promíchává, takže změna v jednom kusu těsta, v jedné „hroudě“, se dříve nebo později přenesle i na ostatní. Této velmi hmatatelné představě odpovídá Řehořovo přirovnání Ježíšova těla ke kvasu, který má sílu prokvasit ty, kteří ho přijímají, jak je uvidíme v rámci učení o svátostech. Zde používá ovšem Řehoř ještě jiné přirovnání: celá lidská přirozenost je jakoby jeden tvor, a vyznačuje se proto určitou jednotou, takže to, co se přihodí jedné její části, má vliv i na části ostatní, neboli na ostatní lidské jedince.

¹²¹ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 90, 1–5.

¹²² Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 18nn. U Krista samotného k žádnému vylití zla pochopitelně nedošlo, neboť v něm žádné nebylo.

¹²³ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 21–24. U Pavla najdeme tuto typologii v Ř 5, 17 a 1 K 15, 20–22.

¹²⁴ ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φουράματος ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος ἦν, ὁ διὰ τῆς ἀναστάσεως συνεπαρθεὶς τῇ θεότητι, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς σώματος ἡ τοῦ ἐνὸς τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια πρὸς ἅπαν τὴν συναίσθησιν ἄγει τὸ ἡνωμένον τῷ μέρει, οὕτως, καθάπερ ἐνὸς τινος ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνεκτιδόμενῃ. Viz *Or cat* 32, GNO III/4, 78, 9–17.

Co je ona *celá přirozenost*, o které se tu mluví? Nemůže to být pouze obecná přirozenost, která by existovala v každém jednotlivci a byla na něm jako obecina nezávislá. Tato *celá přirozenost* se totiž mění, a to nikoli na základě nějaké své imanentní zákonitosti, nýbrž tím, co se stalo *jednomu kusu těsta*. Na druhou stranu to nemůže být ani pouhý soubor všech jednotlivých lidských bytostí. Změna jednoho jedince se zde totiž přenáší na *celou přirozenost* a potenciálně také na každého jednotlivce. *Přirozenost*, o které je zde řeč, se tedy jednak skládá z jednotlivců jako ze svých částí (μέρος), za druhé je jakousi organickou jednotou, takže její části jsou ovlivňovány nejen tím, co se děje celku, ale také tím, co se děje ostatním částem.

Tento typ jednoty se Řehoř snaží ilustrovat přirovnáním k tělu a k činnosti jeho smyslových orgánů. Není snadné dobrat se k tomu, odkud Řehoř takové pojetí přirozenosti převzal. Jak vysvětluje Johannes Zachhuber,¹²⁵ ani stoické chápání celého světa jako organické jednotky, kterým je toto místo z Řehoře zpravidla vykládáno, ani případné novoplatonské paralely, které by bylo také možno najít a které se kvůli celkově nestoickému zaměření Řehořovy antropologie jeví dokonce pravděpodobnější, předložené pojetí φύσις ve skutečnosti nevysvětlují: podle obou těchto modelů je to totiž celek, který ovlivňuje jednotlivé části, a nikoli naopak. Řehořova soteriologie vyžaduje však takové pojetí lidské přirozenosti, v níž se události jednotlivce (alespoň v tak výjimečných případech, jakým je vzkříšení) promítají do celku a potenciálně i do ostatních jednotlivců. Nejbližší paralelu nachází nakonec Zachhuber v Plótinově popisu vztahu Intelktu (ve smyslu druhé hypostaze novoplatonského univerza) k jednotlivým lidským intelektům,¹²⁶ který se s Řehořovým pojetím φύσις v rámci soteriologie shoduje v tom, že celek je v určitém smyslu souborem částí a zároveň každá část je potenciálně celkem. To odpovídá Řehořově představě *potenciální* spásy, totiž takové, která je jednotlivým jedincům nabídnuta, přičemž je ponecháno na jejich volbě, zda ji přijmou, či nikoli.

3.4 Dvě linie Řehořova výkladu spásy

V Řehořově nauce o spáse a svátostech vidíme určité napětí mezi dvěma různými liniemi nebo akcenty, z nichž každý má své klady a zápory. První linie, jejíž základy jsou dány už Řehořovou antropologií, a která se jasně projeví v nauce o individuálním přijetí spásy, jak uvidíme v následující kapitole, klade velký důraz na svobodu každého jednotlivce,

¹²⁵ Zachhuber, J. *Human nature...*, s. 233–237.

¹²⁶ Viz Plotinus, Enn VI, 2, 20, 26–23, cit. podle Zachhuber, J. *Human nature...*, s. 236.

tedy možnost rozumové bytosti o sobě samé rozhodovat.¹²⁷ Tato svoboda je založená ve skutečnosti, že člověk je Božím obrazem a ani pádem nebyla tato základní danost člověka zničena, ale toliko pošpiněna, zanesena. Individuální spása spočívá v následování Krista, napodobování jeho dokonalého lidského života. Problematicnost tohoto pojetí spočívá ovšem v tom, že Kristova soteriologická funkce je potom omezena na roli pouhého vzoru, vtělení nepřináší do lidské situace žádnou zásadní změnu.

Zásadní přínos Kristova vykupitelského jednání je naopak zdůrazněn v druhé linii Řehořovy soteriologie, v níž je důraz kladen především na vzkříšení a Kristem přinesenou nesmrtelnost. Řehoř využívá Pavlovo srovnání prvního a druhého Adama: tak jako hřích jednoho člověka přinesl smrt všem lidem, tak také jedním člověkem, „druhým Adamem“, Kristem, byl všem získán život.¹²⁸ Tento princip života je podle Řehoře rozšířen na všechny lidi na základě jednoty lidské přirozenosti, a zvláště na základě tělesnosti, v níž se princip života rozšiřuje jako kvas.

Tato představa téměř fyzikálního rozšíření spásy, spásy vložené Kristem do lidské přirozenosti a tělesnosti pochází zřejmě od Ireneje a Athanasia.¹²⁹ Jejím cílem bylo zdůraznit realitu vtělení a jeho nutnost pro spásu. Důraz kladený na proměnění lidského těla může vést ovšem až k tomu, že vtělení je chápáno jako přijetí pouze lidského těla (jak to vidíme implicitně už u Athanasia, explicitně u Apolinaria)¹³⁰ a spása jako proces způsobený Boží vůlí a danostmi lidské tělesné konstituce, v níž lidská duše, a tedy ani jeho rozum a svobodné rozhodnutí, nehrají žádnou zásadní roli.

Řehoř se snaží, nakolik je to jen možné, obě linie spojit. Spása je umožněna Božím jednáním, musí však být každým člověkem svobodně přijata. Kromě toho je člověk bytostí složenou z těla a duše, přičemž obojí má dojít spásy, respektive skrze obojí má dojít spásy celý člověk. Proto Řehoř zdůrazňuje, že Kristus se smísil s celou lidskou přirozeností, čímž je míněno s tělem i duší. Individuální spása je pak umožněna rozšířením principu vzkříšení a realizována svobodným napodobováním Krista. Jak k tomu dochází, uvidíme v Řehořově učení o svátostech.

¹²⁷ Tato linie byla zřejmě inspirována učením Origenovým.

¹²⁸ Viz *Or cat* 16, GNO III/4, 48, 21–24 a Ř 5, 17 a 1 K 15, 20–22.

¹²⁹ Viz ZACHHUBER, J. *Human Nature...*, s. 188.

¹³⁰ Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 310.

4. Přijetí spásy

Životem, smrtí a vzkříšením vtěleného Boha byla již spása získána, a to potenciálně pro všechny lidi. Hříchu byla zasazena smrtící rána, a ačkoli se špatnost ještě leckde projevuje, její konec je nevyhnutelný: tak jako u hada, který byl zasažen do hlavy, se tělo možná ještě nějaký čas hýbe, na jeho záhubě to ovšem nic nemění.¹³¹

Avšak v případě přijetí této obecně nabídnuté spásy jednotlivými lidskými bytostmi záleží na svobodném rozhodnutí každého z nich, zda spásu přijme, nebo odmítne. Vnutit lidem spásu by mělo dalekosáhlé negativní důsledky, především ztrátu svobody a dalších s ní spojených hodnot lidského života,¹³² proto se Bůh takového zásahu varuje a rozhodnutí jednotlivců respektuje.

Přijetí nového života, vydobytého Kristem, se děje křtem, na kterém se podílí Boží moc (bez níž by ostatní složky křtu k předání nového života rozhodně nestačily), víra a voda.¹³³ Víra je při křtu nesmírně důležitá, představuje aktivní postoj člověka, jeho svobodné rozhodnutí. Je důležité, aby katechumen správně chápal, kdo je vlastně ten, od něhož ve křtu přijímá nový život. Avšak podobně, jako pro naši spásu nebylo důležité jenom to, co Ježíš během života učil, ale především to, jak žil,¹³⁴ není ani ve křtu tím nejdůležitějším přijetí nějaké nauky, nýbrž napodobení toho, který se stal člověkem, aby naše životy zbožstil.

K onomu napodobení slouží ve křtu právě voda, která připomíná zemi, do níž byl Kristus pohřben, a tím křtěnci umožňuje alespoň symbolicky podstoupit smrt, která je očistou od hříchu. Kdyby se chtěl člověk úplně očistit a skutečně povstat k novému životu, musel by Krista napodobit tak dokonale, že by sám prošel smrtí a vzkříšením.¹³⁵ V tomto životě se však oněm procesům nutným ke spáse přibližujeme jenom natolik, nakolik je to možné.¹³⁶ díky křtu neumíráme sice hříchu zcela, můžeme však přerušit děsivou setrvačnost zla, odvrátit se od něj a přiblížit se stavu bezhříšnosti. Také k novému životu nepovstáváme ještě plně, ve křtu je však vzkříšení již započato.¹³⁷

Duše vchází do společenství s Bohem, pravým Životem, prostřednictvím víry. Také tělo musí být očištěno a zachráněno, potřebuje k tomu však nějaký jiný prostředek. Nástrojem

¹³¹ Viz *Or cat* 30, GNO III/4, 74, 8nn.

¹³² Viz *Or cat* 31, GNO III/4, 76, 9–21.

¹³³ Viz *Or cat* 33, GNO III/4, 82, 15–17.

¹³⁴ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 86, 8–13.

¹³⁵ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 89, 14nn.

¹³⁶ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 89, 1–5.

¹³⁷ Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 91, 1–5.

záchrany těla je eucharistie, díky níž člověk dostává do svého těla ono tělo, které bylo Bohem učiněno nesmrtelným.

Význam lidské aktivní role, která je už ve křtu ohromná, neboť na podobě jeho víry záleží, získá-li věčný život (což se totiž stane jenom tehdy, vyzná-li, že Trojjediný Bůh, od něhož nový život přijímá, je ve všech svých osobách nestvořený a co do podstaty stejný), křtem vůbec nekončí. Má-li totiž ve křtu dojít ke skutečné, nikoli pouze zdánlivé obnově člověka, musí z této jedné události vyplynout celková změna života. Přirozenost člověka se musí změnit – ne však ve smyslu svých schopností a mohutností, které jsou od Boha, a tudíž dobré, ale v tom smyslu, že se skutečně, viditelně a zjevně osvobodí od hříchu. Jedině tehdy je možné říci, že se stal skutečným dítětem Božím.¹³⁸

4.1. Spása

Spása, kterou Bůh nabízí, spočívá v návratu k původnímu stavu, ke kterému byl člověk stvořen, tedy k životu Božího obrazu, který rozvíjí Boží dobra – ctnosti.¹³⁹ Nesmíme zde přitom slovo „stav“ chápat příliš doslovně, neboť nejde o statickou, nýbrž dynamickou záležitost: cílem je neustálá lidská pouť dál a dál, jde-li tedy ve spáse o návrat, neznamená to, že by v lidském životě neměl být žádný postup, nýbrž že původní situace člověka tento postup nejlépe umožňovala.

Boží obraz v člověku patří k jeho podstatě a ani pádem nebyl zcela zničen, byl však znečištěn hříchem, tedy tím, že se člověk odvrátil od pravého dobra, kterým je Bůh. Aby se k němu mohl člověk zase vrátit, je potřeba zbavit se vášní, podléhání zlu a projevů špatnosti,¹⁴⁰ které člověka odvádějí od jeho původního zaměření. Tím je potom očištěna lidská svoboda a může se tak následně obrátit ke skutečnému dobru.¹⁴¹ Toto očištění nachází člověk ve smrti, pokud z této smrti vede východisko, tedy pokud po ní následuje vzkříšení.

Nový život, který dává i smrti pozitivní, očištný smysl, spočívá jednak v novém, tentokrát už nerozdělitelném spojení duše a těla a v zaměření na pravé dobro, pravý život, kterým je Bůh. Toto nové zaměření je vlastním cílem spásy.

K dokonalému očištění a přijetí nového života dochází smrtí a vzkříšením. Jejich počátkem a zároveň dosud nedokonalým předobrazem v tomto životě je křest. Potopení do vody připomíná a nedokonale realizuje smrt v její roli očištění od špatnosti. Zároveň je křest

¹³⁸ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 105, 4–5.

¹³⁹ Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 247.

¹⁴⁰ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 24–25.

¹⁴¹ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 103, 2–5.

přijetím nového života a počátkem vzkříšení. Byl-li křest skutečným křtem, se pozná na tom, že se nový život už nyní projeví, a sice odvratem od špatnosti (stavem ἀπαθές)¹⁴² a obratem ke ctnosti.

4.2. Vztah spásy a svobody

Očištění a nový život jsou darovány Bohem, podobně jako byla i původní situace člověka, ke které se nyní má vrátit, důsledkem Božího tvůrčího jednání a jako byla i původní svoboda nazvána milostí.¹⁴³ Zároveň však právě proto, že podstatou tohoto života je být k Bohu zaměřeným Božím obrazem, kterým člověk nemůže být, není-li svobodný, musí se i v tomto návratu svoboda uplatnit. Je tedy potřeba, aby měl člověk možnost se pro spásu vůbec nerozhodnout.

Být obrazem svobodného, svrchovaného Boha znamená především být nezotročeným (ἀδούλωτος) a být svým vlastním pánem (αὐτεξούσιος) V případě člověka se to projevuje tak, že takto nezotročené je jeho rozhodování (προαίρεσις), které je zároveň úzce provázáno s myšlením (διάνοια).¹⁴⁴

Ve křtu se svoboda člověka projevuje za prvé v možnosti nový život přijmout, nebo odmítnout. Klíčovou součástí křtu je totiž víra (πίστις)¹⁴⁵ jednotlivce, neboli vědomé a dobrovolné přijetí nového života. Víra hraje ovšem důležitou roli ještě v dalším smyslu: není podstatné jenom to, zda člověk nový život přijme, nebo odmítne, ale také to, v jaké podobě ho přijme. Pokřtěný se má ve křtu nově zrodit a zároveň o tomto svém zrození rozhoduje, a to tak, že si sám volí svého otce, od něhož život přijímá, tedy Boha.

Potřetí se lidská svoboda projevuje v novém životě, který křtem začíná. Zde se totiž musí projevit ono očištění od špatnosti a obrat k dobru (byť obojí je dosud nedokonalé). Pokud se tato změna v životě člověka neprojeví, znamená to, že ke křtu vlastně vůbec nedošlo, že voda křtu byla pouhou vodou.¹⁴⁶

4.3. Dobrovolné přijetí nového života

Možnost přemoci zlo a smrt a začít nový život je nabídnuta všem lidem.¹⁴⁷ Každý jednotlivý člověk se však musí sám za sebe rozhodnout, že spásu přijmout chce. Což nemusejí

¹⁴² Viz *Or cat* 35, GNO III/4, 91, 17–19.

¹⁴³ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 19, 20n: τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος.

¹⁴⁴ Viz *Or cat* 30, GNO III/4, 75, 13–17.

¹⁴⁵ Viz *Or cat* 33, GNO III/4, 82, 16.

¹⁴⁶ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 103, 9.

¹⁴⁷ Viz *Or cat* 30, GNO III/4, 75, 5nn.

učinít všichni a také tak skutečně všichni nečiní, jak už Řehoř dobře viděl: ne všichni přijali evangelium¹⁴⁸ a už vůbec se nedá říci, že by podle něho všichni žili. Na otázku, není-li to důkaz Boží slabosti nebo nedostatečné vůle k dobru, odpovídá Řehoř s poukazem na lidskou svobodu. Rozhodnutí, zda přijmout nebo nepřijmout spásu, leží na každém jednotlivci:

Ten, který má moc nade vším, ponechal z nesmírné úcty k člověku také něco pod naší mocí, jejímž pánem je každý jednatel. A tímto něčím je rozhodování, jakási nezotročená a vlastní moci podřízená věc, spočívající ve svobodě myšlení.¹⁴⁹

Chceme-li totiž někoho činit zodpovědným, musíme se nejprve ptát, má-li nad danou oblastí moc. Bůh má nepochybně moc (ἐξουσίαν) nade vším (τοῦ παντός), ale o své vlastní vůli se rozhodl tuto svou vládu omezit: jisté oblasti se vzdal a moc nad ní ponechal člověku. Touto oblastí je lidské rozhodování (προαίρεσις), které díky tomu neslouží nikomu jinému, je čímsi nezotročeným (ἀδούλωτόν), čímsi, co má v moci samo sebe (αὐτεξούσιον).

Dozvídáme se také, proč se Bůh takto rozhodl: bylo to z důvodu nesmírné úcty k člověku. Podobně jsme v kapitole o stvoření člověka četli, že k němu nedošlo z nutnosti, nýbrž z nesmírné lásky k člověku.¹⁵⁰ Pro Řehoře je nezpochybnitelné, nejen že Bůh je dobrý, ale také že člověka zvláště miluje a činí všechno pro jeho dobro. Ponechat člověku zodpovědnost za přijetí či odmítnutí spásy je také čímsi, co mu pomáhá, a to přesto, že jedním z důsledků je, že ne všichni lidé budou pokřtěni, ne všichni dojdou v tomto životě spásy. Opačnou variantu, že by totiž Bůh nespolehal na lidská rozhodnutí a přinutil ke spáse i ty, kteří nechtějí (což by svou mocí učinit nepochybně mohl), považuje Řehoř za mnohem závažnější znehodnocení lidského života:

Kde by potom v těchto lidech byla vláda nad sebou (τὸ αὐτεξούσιον)? Kde ctnost? Kde ocenění těch, kteří správně jednali? Vždyť to se hodí jenom k neživým a nerozumným tvorům, být veden cizí vůlí k něčemu, co se zdá dobré jinému, zatímco rozumná a myslící přirozenost, pokud by se zbavila toho, co patří k vládě nad sebou (τὸ κατ' ἐξουσίαν), ztratila by spolu s tím i dar myšlení. Neboť k čemu je člověku myšlení, jestliže moc rozhodnout se pro něco podle vlastního záměru spočívá na někom jiném? Zůstane-li rozhodování bez účinku, bude tím nutně

¹⁴⁸ Viz *Or cat* 30, GNO III/4, 74, 17nn.

¹⁴⁹ ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκε τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἑκαστός ἐστι κύριος. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον (*Or cat* 30, GNO III/4, 75, 13–17).

¹⁵⁰ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 2n.

*odstraněna i ctnost, protože ji bude stát v cestě strnulost rozhodování. A nebude-li ctnost, bude život zbaven hodnoty, ztratí se ocenění těch, kdo uspěli, hřích přestane být nebezpečný a jakékoli posuzování života se stane neopodstatněným.*¹⁵¹

Být cizí vůlí přinucen k přijetí evangelia a tím k získání věčného života by totiž znamenalo být zbaven svobody, vlády nad sebou (τὸ αὐτεξούσιον). Z toho by ovšem nutně vyplynulo také zničení ctnosti, neboť ona není ničím jiným, než stálým zaměřením rozhodování (προαίρεσις) k dobru. Nemůže-li se člověk sám za sebe pro nic rozhodnout, nemá vůbec smysl o nějaké ctnosti mluvit. Protože právě na základě ctností, na základě rozhodování se pro dobro nebo pro zlo je možné o jednom životě říci, že je dobrý, a o jiném zase, že je špatný, má podle Řehoře zrušení ctností za následek nivelizaci všech představitelných podob života, ztrátu možnosti mezi nimi jakkoli rozlišovat, a tím vyhasnutí hodnoty života vůbec.

Lidská svoboda souvisí podle Řehoře úzce také s rozumem. Už na konci kapitoly 30 jsme se dozvěděli, že svobodné rozhodování *spočívá ve svobodě myšlení* (ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας),¹⁵² tedy že k tomu, aby si člověk mohl volit a být v této volbě vlastním pánem, potřebuje rozum, a to rozum nespoutaný, osvobozený (ἐλευθερία znamená především svobodu od něčeho). Bez rozumu, který dokáže věci posoudit a sám si některou z nich zvolit, nemůžeme mluvit o lidské svobodě. Není tedy divu, že Řehoř, který tak dbá na to, aby lidské rozhodnutí pro Boha bylo rozhodnutím svobodným, také zdůrazňuje, že přijmout za pravdivé křesťanské výpovědi o Bohu a nabídku spásy není nijak nerozumné a že věnuje tolik úsilí tomu, aby odpověděl na námitky oponentů a učinit své poselství přesvědčivým, nebo alespoň možným právě proto, aby mohlo být myslícím člověkem svobodně přijato.

V citované pasáži o nebezpečích plynoucích ze ztráty svobody se ovšem objevuje ještě jiná úvaha: nejenže svoboda není možná bez rozumu, ale ani rozum není možný bez svobody. Člověk je rozumná a myslící přirozenost (ἡ δὲ λογικὴ τε καὶ νοερὰ φύσις), a kdyby se zbavil toho, co patří k vládě nad sebou (τὸ κατ' ἐξουσίαν) ztratil by i dar myšlení (χάρις τοῦ νοεροῦ).

¹⁵¹ ποῦ τοίνυν ἐν τούτοις τὸ αὐτεξούσιον; ποῦ δὲ ἡ ἀρετὴ; ποῦ δὲ τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος; μόνων γὰρ τῶν ἀψύχων ἢ τῶν ἀλόγων ἐστὶ τῷ ἄλλοτρίῳ βουλήματι πρὸς τὸ δοκοῦν περιάγεσθαι, ἡ δὲ λογικὴ τε καὶ νοερὰ φύσις, ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθῃται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν. εἰς τί γὰρ χρήσεται τῇ διανοίᾳ, τῆς τοῦ προαιρεῖσθαι τι τῶν κατὰ γνώμην ἐξουσίας ἐφ' ἐτέρῳ κειμένης; εἰ δὲ ἄπρακτος ἢ προαίρεσις μείνειεν, ἠφάνισται κατ' ἀνάγκην ἡ ἀρετὴ, τῇ ἀκινήσι τῆς προαιρέσεως ἐμπεδηθεῖσα· ἀρετῆς δὲ μὴ οὕσης, ὁ βίος ἡτίμωται, ἀφήρηται τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος, ἀκίνδυνος ἡ ἁμαρτία, ἄκριτος ἡ κατὰ τὸν βίον διαφορά. (*Or cat* 31, GNO III/4, 76, 9–21)

¹⁵² *Or cat* 30, GNO III/4, 75, 17.

Vždyť myšlení, rozvažování (διάνοια) je zbytečné, nemůže-li se člověk podle vlastního záměru rozhodnout. Termíny rozumný (λογικός), myslící (νοερός) a rozvažování (διάνοια) jsou zde užity vedle sebe a zdá se, že je Řehoř chápe spíše jako synonymní nebo minimálně jako úzce provázané. Všechny zachycují pro člověka velmi důležitou skutečnost, že je rozumovou bytostí, což je jedna z určujících daností jeho přirozenosti, což je vidět i z toho, že v kapitole 40 jsou jako zástupci vlastností, charakterizují lidství samo o sobě uvedeny právě schopnost myslet a poznávat.¹⁵³ Nakonec i pro to, aby byl člověk myslící bytostí, je tedy podle Řehoře potřeba, aby byl svobodný.

Je otázka, jaké myšlení zde Řehoř míní. Mohlo by jít o čistě spekulativní myšlení, a smyslem výpovědi by pak bylo, že i v něm musí být člověk schopen volby, že i ono je vždycky spojeno s určitými rozhodnutími. Způsob, jakým Řehoř potřebu svobody pro myšlení vysvětluje, nahrává však spíše tomu, že má na mysli takové myšlení, které ústí v určité rozhodnutí, v pojetí nějakého záměru, jehož uskutečnění může a nemusí být v lidské moci. Je to právě to myšlení, bez něhož není možné svobodné rozhodování. A obráceně: bez možnosti si potom skutečně zvolit onu cestu, o níž je rozum přesvědčen, že je nejlepší, se sama volba rozumu stane sice neemožnou, ale bezpředmětnou a zbytečnou. Být rozumnou bytostí znamená tedy podle Řehoře především moci o sobě a svých činech vlastním rozumem rozhodovat.

4.4. Správné přijetí nového života

Víra je součástí křtu, a proto ho sama podstatně ovlivňuje. Křest je totiž takové zrození, které se neděje bez aktivní účasti toho, kdo jím získává nový život, je to narození, které je ovlivňováno tím, kdo se v něm má teprve narodit.¹⁵⁴ To znamená, že si člověk sám vybírá, nejen, jestli toto zrození do nového života podstoupí, ale dokonce i to, jak se vlastně zrodí. Řehoř to formuluje tak, že ve křtu si člověk volí svého otce,¹⁵⁵ vybírá si, od koho přijme nový život, a tedy také, jaký onen nový život bude (neboť dítě má takový život, jaký mu dá jeho rodič).

V případě křtu ve jménu trojičního Boha je tedy podstatné, věří-li katechumen, že Bůh je ve všech svých osobách nestvořený (ἄκτιστος). Je-li tomu tak, je také život, který ve křtu

¹⁵³ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 15–19.

¹⁵⁴ Viz *Or cat* 39, GNO III/4, 98, 23–24: ὁ δὲ πνευματικὸς τόκος τῆς ἐξουσίας ἡρτηται τοῦ τικτομένου.

¹⁵⁵ Viz *Or cat* 39, GNO III/4, 99, 1–4.

přijme, životem, který může dát nestvořená bytost, tedy životem neměnným (ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοιώτον), zjevně ve smyslu nepomíjejícím.¹⁵⁶

Je-li však katechumen přesvědčen o tom, že Syn a Duch svatý jsou toliko stvořenými bytostmi (κτιστός), potom jeho spása a život, který přijal, závisí na tvorech. Všechny stvořené bytosti jsou ale navzájem podobné tím, že pocházejí z nejsoucna,¹⁵⁷ a proto nemohou dát člověku o mnoho víc, než co už má: nemohou mu dát spásu, skutečně věčný život.¹⁵⁸

Tento Řehořův důraz na správné chápání vztahu, který je mezi Otcem a Synem, resp. Duchem svatým, odráží jeho polemiku s biskupem Eunomiem z Kyziku a jeho stoupenci, tzv. eunomiány neboli radikálními ariány druhé generace. Šlo o spor o přijetí a správné chápání nicejského vyznání víry, zejména jeho učení o soupodstatnosti (ὁμοούσιος) Syna s Otcem.¹⁵⁹ Eunomiáni byli nejradikálnější odpůrci tohoto učení. Podle nich není Syn Otcí co do podstaty ani podobný, neboť výměrem Otcovy podstaty je, že je nezrozený (ἀγέννητος),¹⁶⁰ tedy že nepochází od nikoho jiného. Oproti tomu Syn je zrozený (γέννητος), není tedy stejné podstaty s Otcem.¹⁶¹ Eunomios nerozlišoval navíc mezi plozením a tvořením a říkal o Synu, že je stvořený (ačkoli v jiném smyslu než svět).¹⁶² Duch svatý, kterého stvořil Syn, je potom třetí co do úrovně i přirozenosti.¹⁶³ Řehořův bratr Basil a později Řehoř hájili oproti tomu v rámci rozsáhlé polemiky soupodstatnost Syna s Otcem. Ve výše uvedených výrocích o křtu v *Oratio catechetica* se projevuje důraz kladený Řehořem na tuto otázku.

Věřoučně nesprávné pojetí Boha má podle Řehoře závažný dopad na výsledek křtu. Řehoř tím přitom jistě nechce říci, že by na lidském úsudku záleželo, je-li Bůh stvořený, nebo nikoli. Člověk nemá moc nad Bohem, má ji však sám nad sebou: podobně, jako může spásu zcela odmítnout, může ji také přijmout špatně.

¹⁵⁶ Viz *Or cat* 39, GNO III/4, 100, 2–4.

¹⁵⁷ Viz *Or cat* 39, GNO III/4, 101, 6nn.

¹⁵⁸ Viz *Or cat* 39, GNO III/4, 100, 4–7.

¹⁵⁹ Rozlišení jednotlivých teologických proudů podle recepce nicejského vyznání viz KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 169–172 a POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 286n.

¹⁶⁰ Viz *Liber Apologeticus* 8, In: *Eunomius, The Extant Works*, s. 40–42.

¹⁶¹ Viz *Liber Apologeticus* 22, In: *Eunomius, The Extant Works*, s. 62.

¹⁶² Viz *Liber apologeticus* 12, *Eunomius, The Extant Works*, s. 46–48. Eunomios se zde odvolává na Př 8,22 (přičemž slova o moudrosti vztahuje v duchu 1 K 1,24 na Krista). Toto místo z knihy Přísloví bylo nejdůležitějším ariánským biblickým argumentem pro stvořenost Syna. Eunomios cituje také Ko 1,15, viz *Liber apologeticus* 24, *Eunomius, The Extant Works*, s. 64.

¹⁶³ Viz *Liber apologeticus* 25, *Eunomius, The Extant Works*, s. 66–68.

4.5. Eucharistie

V kapitole věnované eucharistii je nám opět připomenuto, že lidé jsou složeni z duše a těla a že to nebyla jenom duše člověka, která zhřešila a byla naplněna zlem.¹⁶⁴ Také lidské tělo se podílelo na oné prvotní vině, také do něho vstoupila špatnost, a tedy také ono potřebuje být uzdraveno. Tak jako byl jed, tedy zlo, vložen přímo do lidského těla, musí také přímo do těla vstoupit lék. Lékem, který takto vstupuje přímo do těla, je to tělo, kterému byla Bohem dána nesmrtelnost (τὸ ἀθανάτισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα),¹⁶⁵ tedy Kristovo tělo, které je, jako chléb a víno, přijímáno v eucharistii.

Eucharistie je přitom výslovně prohlášena za pokrm pro tělo, nikoli pro duši. Vstoupí-li totiž Kristovo tělo do těla křesťana, zachová se v něm jako kvas (ζύμη),¹⁶⁶ který, ač je ho jen malý kousek, promění veškerou hmotu, ve které se nachází.¹⁶⁷ Podobně i malý kousek onoho nesmrtelného těla přinese nesmrtelnost člověku, který ho přijal. Zde vidíme v ještě jednoznačnější podobě to, co jsme viděli na vztahu principu vzkříšení a lidské přirozenosti: princip života je čímśi, co je možno vložit do lidského těla, resp. přirozenosti, a co tam na základě vlastních zákonitostí tohoto „prostředí“ působí a šíří se.

Zlo, způsobené špatným lidským rozhodnutím, bylo chápáno jako cosi fyzicky, hmotně přítomného v lidském těle, proto je také k lidskému očištění, odstranění zla nutná smrt, rozdělení duše od těla, díky níž se toto zlo může z člověka „vylít“, oddělit. Ve vzkříšení je potom člověk znovu složen, tentokrát bez zlých příměsí. Podobně hmotně je tělu přinášena nesmrtelnost.

Otázka zní, má-li tělo vůbec nějaký vztah k lidské svobodě. Ono samo totiž není schopno se rozhodovat. Rozhodování (προαίρεσις), které je tak důležitou součástí svobody, patří pouze lidské duši (už proto, že je provázáno s rozumem). Zároveň jsme ale v případě hříchu viděli, že i tělo má na lidské rozhodování jakýsi vliv. Navíc je Řehoř přesvědčen o tom, že také tělo se provinilo a potřebuje být očištěno. Protože provinění spočívalo ve svobodném rozhodnutí, znamená to, že se i tělo na tomto rozhodnutí nějak podílelo, byť ne tak, že by se samo rozhodovalo. Člověk je ale vždy duší i tělem a má-li být svobodný ve smyslu moci nad sebou (αὐτεξούσιος), musí mít ve své moci i své tělo. Jako je duše principem života těla a zároveň celý člověk žije tehdy, je-li živé i jeho tělo, tak také není tělo

¹⁶⁴ Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 93, 1nn.

¹⁶⁵ *Or cat* 37, GNO III/4, 93, 21n.

¹⁶⁶ Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 93, 20.

¹⁶⁷ Viz *Or cat* 37, GNO III/4, 93, 19nn. Řehoř zde cituje 1 Kor 5,6.

svobodné jinak, než že se podřizuje duši, avšak člověk není svobodný, není-li takto svobodné i jeho tělo.

4.6. Podoba nového života

Člověk musí nový život přijmout svobodně, a to především proto, že vlastní podstatou tohoto života je život Božího obrazu, tedy svobodné rozvíjení Božích dober, ctností. Nemá-li tedy člověk po křtu tento nový život, což se navenek projeví jeho příklonem ke ctnostem, znamená to, že tento život vůbec nepřijal, že křest vůbec neproběhl, že voda křtu byla jen vodou.¹⁶⁸

V souvislosti se změnou, ke které má v člověku dojít, se znovu setkáváme s pojmem *přirozenosti*, tentokrát opět v poněkud jiném smyslu. Dozvídáme se totiž, že spásné narození spočívá v obnovení (ἀνακαινισμῷ) a proměně (μεταβολῇ) *přirozenosti* (φύσις).¹⁶⁹ Vzápětí se však říká, že *lidství samo o sobě* (ἀνθρωπότης αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν)¹⁷⁰ žádnou změnou procházet nemá, neboť by to mohla být změna jedině k horšímu. Toto *lidství o sobě* je vymezeno charakteristickými vlastnostmi (χαρακτηριζόντα) lidské *přirozenosti*, z nichž je jmenováno myšlení (τὸ λογικόν), rozvažování (τὸ διανοητικόν) a schopnost poznání (τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν).¹⁷¹

Potřebná proměna spočívá naopak v očištění *přirozenosti*, rozhodování a duší od projevů zla a špatnosti. Tím má být umožněn obrat k lepšímu.¹⁷²

Za jádro lidské *přirozenosti* je zde tedy prohlášeno *lidství o sobě*, které je vymezeno souborem lidských vlastností. Zjevně jde o vlastnosti, které dal člověku při stvoření Bůh. Toto *lidství o sobě* bylo utvořeno nejlepším možným způsobem, takže by jeho případná změna byla jen k horšímu. Pokud jde skutečně o charakteristické znaky lidství, pak by toto vymezení mělo spadat vjedno s obrazem Božím, neboť nejdůležitější charakteristikou člověka je právě to, že je Božím obrazem. Zde jsou ovšem výslovně jmenovány jenom ty vlastnosti, které se týkají myšlení a poznání. Myšlení (τὸ λογικόν) by snad mohlo odpovídat rozumu (λόγος), o kterém byla řeč v souvislosti se stvořením člověka a jeho podílem na Božích dobrech.¹⁷³ Rozvažující myšlení (διάνοια) bylo zase jmenováno jako jedna ze součástí

¹⁶⁸ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 103, 9.

¹⁶⁹ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 13n.: τὸ γὰρ ἐπὶ ἀνακαινισμῷ καὶ μεταβολῇ τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν σωτήριον παραλαμβάνεσθαι.

¹⁷⁰ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 15n.

¹⁷¹ Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 16–19.

¹⁷² Viz *Or cat* 40, GNO III/4, 102, 24 – 103, 5.

¹⁷³ Viz *Or cat* 5, GNO III/4, 17, 23.

svobody.¹⁷⁴ Jakousi souvislost s Božími dobry v člověku bychom tedy nalézt mohli. Ale především jsou zde uvedeny příklady lidských vlastností nebo mohutností, které se jako takové měnit nemají.

Proti nim je potom postaveno to, co se změnit má: *přirozenost* (φύσις), svoboda *rozhodování* (προαίρεσις) a *duše* (ψυχή). Ani ty se však nemají změnit jako takové, pouze se mají očistit, zbavit špatnosti a obrátit zpět k dobru. Člověk se nemá zcela proměnit, protože nebyl jako takový zcela zničen, pouze se obrátil ke špatnosti a byl jí prosycen.

Co je poněkud překvapivé, je, že ačkoli zde Řehoř mluví o *přirozenosti*, *rozhodování* a *duši* paralelně, ve dvou posledních případech používá plurál, zatímco v prvním případě stále mluví o (jedné) *naší přirozenosti*. Přitom mu jde o to, odlišit ty lidi, u kterých očistění a obrát k dobru proběhly, od těch, u kterých se tak nestalo. V některých případech tedy k očistění *přirozenosti* dojde, zatímco v jiných nikoli, a to na základě svobodného rozhodnutí daných jednotlivců. Kdyby šlo Řehořovi jenom o to, vymezit jakýsi neměnný základ všech lidských bytostí, mohl by slova *přirozenost* užít pro to, co zde nazývá *lidstvím o sobě*. Zde je však *přirozenost* čímsi mezi jednotlivými *dušemi* nebo *rozhodováními* a obecným lidstvím. *Přirozenost* je jediná, přítomná ve všech jednotlivých lidech, a zároveň v těchto lidech podléhá změně, tedy alespoň jakési částečné změně, která se však netýká obecné *přirozenosti*, ale vždy jenom jedné její konkretizace, jednoho člověka. Jednotlivý člověk se tak odlišuje od jiných, kteří změnou neprošli.

Přirozenost je zde tedy chápána jinak, než jak tomu bylo v souvislosti se vzkříšením, kde se změna, jíž lidská *přirozenost* prošla v jednom člověku (totiž v Kristu), rozšířila potenciálně na celou *přirozenost*, stala se tedy změnou, jíž mohou za svou přijmout i všichni ostatní lidé. Oproti tomu zde je změna vyvolaná křtem také popisována jako změna *přirozenosti*, týká se však vždy jenom toho člověka, u něhož proběhla.

4.7. Shrnutí

Spása člověka je umožněna Božím jednáním v jeho prospěch. Jejím základem je dar nového života, zaručený vzkříšením. Teprve díky vzkříšení získává nový, očistný význam i smrt. Dále může právě díky vzkříšení člověk přijmout nový život, jehož charakteristikou je jednak, že je věčným životem, za druhé, že je životem zaměřeným k Bohu, přičemž u Řehoře spadá nakonec obojí v jedno: Bůh je totiž jednak cílem lidského života, který má být poznáván

¹⁷⁴ *Or cat* 30, GNO III/4, 75, 16n.

skrze rozvíjení zárodků dobra v člověku, jednak zdrojem života. Samo zaměření k Bohu je tedy životem.¹⁷⁵

Princip života přijímá lidská duše i lidské tělo. Duše může přijmout nový život, tedy projít křtem, což znamená následovat Krista v jeho smrti a vzkříšení, jen díky tomu, že Kristus ono překonání smrti už dříve uskutečnil v jednom člověku a díky jednotě a určité provázanosti lidské přirozenosti, lidského rodu, může být tento princip následován každým, kdo je Kristu jako člověku sourodý, příbuzný (συγγενὲς αὐτῇ καὶ ὁμόφυλον).¹⁷⁶

Tento nový život nespočívá v ničem jiném, nežli v zaměření lidského rozhodování na skutečné dobro, kterým je Bůh, tedy v realizaci původního určení obrazu Božího. Svobodné zaměření, které je podstatou nového života, zahrnuje tedy možnost je odmítnout, účast rozumu na rozhodování a trvalost tohoto rozhodnutí (danou lidskou proměnlivostí).

Princip vzkříšení je dán i tělu, a to způsobem, jaký je tělu vlastní, tedy na způsob potavy. Vzkříšení, přijetí nového života, nemůže ani v případě těla znamenat nic jiného, než očištění od špatnosti a návrat zpět k Bohu, zdroji života. Navrátit se takto k Bohu může však duše jenom prostřednictvím těla.

¹⁷⁵ Jak tvrdí R. Kees, spojuje tím Řehoř dva aspekty spásy, které ještě u Athanasia byly postaveny jenom vedle sebe. Viz KEES, R. J. *Die Lehre...*, s. 311n.

¹⁷⁶ *Or cat* 35, GNO III/4, 86, 13.

Závěr

Základem Řehořova pojetí člověka je skutečnost, že člověk je stvořen k Božímu obrazu. To znamená, že má být, nakolik je to jen pro stvořenou bytost možné, Bohu podobný. Základem této podoby jsou zárodky dober, které jsou vloženy do lidské přirozenosti, a které má člověk ve svém životě stvořené, tedy neustále se proměňující bytosti, stále více a více rozvíjet. Největším z Božích dober je svoboda, kterou také udílí svému tvorů. Díky ní není rozvíjení oněch zárodků žádným automatickým procesem, ale je člověkem vědomě a dobrovolně voleno a získává mu tak zásluhy.

K svobodnému charakteru tohoto zaměření na Boha patří ovšem také možnost je odmítnout. K tomuto odmítnutí v lidských dějinách skutečně došlo. Bylo to vedle lidské svobody umožněno také jeho proměnlivostí a složeností z duše a těla. Vlastní příčinou lidského pádu bylo však svobodné rozhodnutí člověka. Jsa oklamán ďáblem, který mu záviděl, obrátil se člověk dobrovolně k nižším dobrům a odvrátil se tak od skutečného dobra, Boha. V důsledku tohoto odvrácení od dobra bylo do lidské přirozenosti přimícháno zlo a lidská svoboda byla tak znečištěna a omezena. Odklonem od Boha, pravého života, propadl člověk také smrti.

Člověk sám už se nemohl sám vrátit do původního stavu, ale Bůh, který mu na začátku daroval svobodu, rozhodl se mu ji znovu vrátit. Učinil tak tím, že se spojil se s lidskou přirozeností, prošel konkrétním lidským životem a smrtí a přinesl tělu a duši, se kterými se spojil, opět nový život. Tím vnesl do lidské přirozenosti princip nového života, který se na základě jednoty lidské přirozenosti rozšířil na všechny lidi.

Protože nový život, který Bůh lidem takto získal, je obnovou původního stavu, tedy opět životem svobodného Božího obrazu, je také jeho přijetí a rozvoj závislé na lidském svobodném rozhodnutí. Opakuje se zde podobné schéma, jako při stvoření: život, který je člověku darován, je životem svobodným a záleží tedy na člověku, zda a jak jej bude rozvíjet. V případě spásy je podíl lidské aktivity ještě větší, neboť člověk rozhoduje dokonce i o tom, jestli se do tohoto života vůbec narodí.

Lidská svoboda spočívá především v tom, že se může rozhodovat. Rozhodování (προαίρεσις) je úzce svázáno se schopností rozvažování (διάνοια), se schopností si rozumově vybírat, co chce člověk udělat. To s sebou ovšem přináší také nebezpečí omylu. Takto rozhodovat může člověk o svých činech, a tím v posledku o celé své bytosti, o svém těle i duši. Pro člověka jako bytost stvořenou – a tedy neustále se proměňující – je podstatou jeho

bytí to, čím se stává. Má-li tedy díky svému rozhodování to, čím se stává, ve své moci, má tím v posledku v moci i to, čím je, a může díky tomu být skutečným obrazem své Tvůrce, bytostí, která má moc sama nad sebou (αὐτεξούσιος).

Přehled použitých zkratek

GNO III/4 Gregorii Nysseni Opera, Leiden, díl III/4

Or cat Oratio catechetica magna

Zkratky biblických knih jsou podle Českého ekumenického překladu.

Seznam literatury

Primární literatura

ŘEHOŘ z Nyssy. *Oratio catechetica*. MÜHLENBERG, Ekkehardus (ed.). Gregorii Nysseni opera III/4. Leiden: Brill, 1996.

Eunomius, The Extant Works. Text and Translation. VAGGIONE, R. P. (vyd.) Oxford: Clarendon Press, 1987.

Sekundární literatura

BOUTENEFF, P. C. *Essential or existential: the Problem of the Body in the Anthropology of St Gregory of Nyssa*. In: GREGORY of Nyssa. *Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies*. Leiden: Brill, 2000, s. 409–419.

KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako na nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007.

KARFÍKOVÁ, L. *Theú symmachia. Zur Gnadenlehre Gregors von Nyssa*. In: *Byzantinoslavica* (Revue internationale des études byzantines), 62, 2004, s. 11–6.

KEES, Reinhard Jakob. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill, 1995.

KEES, Reinhard Jakob. *Unsterblichkeit und Tod. Zur Spannung zweier anthropologischer Grundaussagen in Gregors von Nyssa Oratio Catechetica*. In: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. Leiden: Brill, 1990, s. 211–231.

DAL TOSO, Giampietro. *La nozione di προαίρεσις in Gregori di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*. Francoforte: Peter Lang.

Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill, 2000.

Anotace

Tato práce se zabývá tématem lidské svobody, jak ji ve své Velké katechetické řeči představil svatý Řehoř z Nyssy. Sleduje význam a roli svobody v jednotlivých etapách dějin spásy (stvoření, pád a vykoupení) a vztah svobody k ostatním tématům Řehořova spisu: člověk jako obraz Boží a jako tvor složený z těla a duše; lidský pád a obrat od skutečného dobra (kterým je Bůh) ke zlu; nový život získaný Kristovým zmrtvýchvstáním a přijetí tohoto života skrze křest a eucharistii.

Člověk byl podle Řehoře stvořen ke svobodnému životu zaměřenému na pravé dobro, Boha. Bez tohoto zaměření k Bohu nemůže být skutečně svobodný, ale zároveň i toto zaměření nemůže existovat bez svobody. Bůh člověku tento život dal a po pádu mu jej znovu vrací, ale přijetí a podoba tohoto života jsou vždy znovu závislé na lidském rozhodnutí. Člověk se jakožto stvořená bytost neustále mění. A právě díky tomu, že může vždy znovu a znovu rozhodovat o těchto svých věčných proměnách, má ve své moci nejen své činy, ale i sám sebe: je svým pánem, tak jako Bůh.

Summary

This thesis deals with the topic of human liberty as it was developed in The Great Catechism by St. Gregory of Nyssa. It is concerned with the importance and role of liberty in the particular periods of the history of salvation (creation, fall and redemption) and with the relation between liberty and other important themes of Gregory's work: man as the image of God and as a creature composed of soul and body; the human's fall and the turn from the real good (which is God) towards evil; new life acquired from Christ's resurrection and the adoption of this new life through baptism and the Eucharist.

The man was created for life in freedom; life oriented towards the real good: the God. The man cannot be really free without this orientation towards God, but on the other hand this orientation cannot exist without freedom either. God gave man the life and after the fall he returns it to him, but the acceptance and the shape of this life is at all times dependent on the man's decision. The man, as a created being, is someone who changes all the time. And it is just because he can again and again decide about these never-ending changes of himself, that he can have in his power not only his deeds, but also himself: he is his own master, as God is.